JOURNAL ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME XVI

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME XVI



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCX

JOURNAL ASIATIQUE

JUILLET-AOÛT 1910.

ÉTUDE

SUR

LE CHAPITRE XVII DU *LIVRE DES MORTS* DE L'ANCIENNE ÉGYPTE,

PAR

M. E. AMÉLINEAU.

(SUITE ET FIN.)

VERSET 15.

Interrogatoire.

Traduction. « Que soit enlevée pour moi la chevelure au temps des ouragans. »

Interrogatoire. « Qu'est cela ? — C'est l'œil droit de Râ quand cet œil est victime de l'ouragan pour lui (Râ), après l'avoir envoyé. C'est Thot qui a enlevé la chevelure et qui l'a amené (l'œil) en vie, santé, force, sans aucun affaiblissement. — Autre dire : c'est l'œil de Râ en sa souffrance, quand il fut à pleurer son second. Et Thot se mit [1] pour lui (Râ) à faire qu'il (l'œil) se crachât. »

Ce verset et son interrogatoire ne comportent pas de grandes difficultés d'interprétation. Le défunt demande que la lune, cachée par les nuages dans l'un de ces ouragans si communs en Afrique et si soudains en certaines saisons [2], lui réapparaisse bientôt délivrée de ces *filets* de l'ouragan et l'éclaire pendant son voyage. Cette demande est faite en termes aussi concis qu'il a été possible à l'auteur de l'exprimer. L'interrogatoire est plus difficile à expliquer.

Tout d'abord est inattendu, et l'on supposerait plutôt rencontrer le mot que j'ai expliqué plus haut, mot que donnent en effet certains papyrus de la XVIIIe dynastie [3], et nous nous trouverions en présence d'un phénomène analogue à celui déjà expliqué au verset 13, à savoir la diminution de la lune et sa disparition derrière les nuages qui en ont voilé la face. Mais la grande majorité des papyrus et tous les textes anciens ont bien le mot « envoyer ». La présence de ce mot peut se justifier par les considérations suivantes : Râ possède deux yeux, le soleil œil de gauche, la lune œil de droite ; ayant perdu le premier puisque le soleil a disparu dans la montagne occidentale et est regardé comme

[1] Mot à mot : « il se tint ».

[2] Il exprime et souhaite par un jeu de mots où il compare les nuages aux cheveux tressés comme des filets qui s'étendent devant la lune et la cachent, *schen* et *neschen*.

[3] Entre autres les papyrus du British Museum, 9901, 9829, 9934 et 9935, trois fragments détachés d'un même papyrus.

mort, il a envoyé son second œil, l'astre de la nuit, pour éclairer le voyage du premier dans les Enfers et, quand ce second œil est en proie aux attaques des ennemis de Râ, quand les nuages des ouragans se sont étendus en avant de lui pour empêcher le succès du voyage solaire, il faut que Thot, le possesseur des paroles protectrices, vienne à la rescousse, enlève la chevelure des nuages et rende l'œil, la lune, aussi vivant, sain et fort qu'il l'était avant l'ouragan. C'est une première explication; mais il y en avait une seconde et, d'après cette seconde, la pluie provenait des larmes que versait le second œil de Râ dans sa douleur de la perte du premier[1]; par ce déluge de larmes Thot fait que l'œil sort lui-même de sa douleur, qu'il épuise peu à peu, comme s'il se crachait lui-même. Le texte emploie en effet non seulement le mot , mais aussi un suffixe sujet, mal placé, et un suffixe régime : pour , Ce suffixe, qui est d'ailleurs absent de presque tous les papyrus, importe peu, car le verbe doit être pris au passif au lieu d'être pris à l'actif, et la phrase revient exactement au même sens : le rôle de Thot est parallèle à celui qu'il joue au verset précédent.

Verset 16.

Interrogatoire.

(1) Le suffixe qui se trouve après dans le texte du papyrus d'Ani est une faute : il faut ainsi que le mettent les autres papyrus, quand ils en ont un, car la présence de ce suffixe n'est pas absolument nécessaire.

Traduction. « Que je voie Râ naissant comme il était hier sur les cuisses de la *Grande Pleine* (*meh-ourt*), et que, s'il passe, je passe, et réciproquement [1]. »

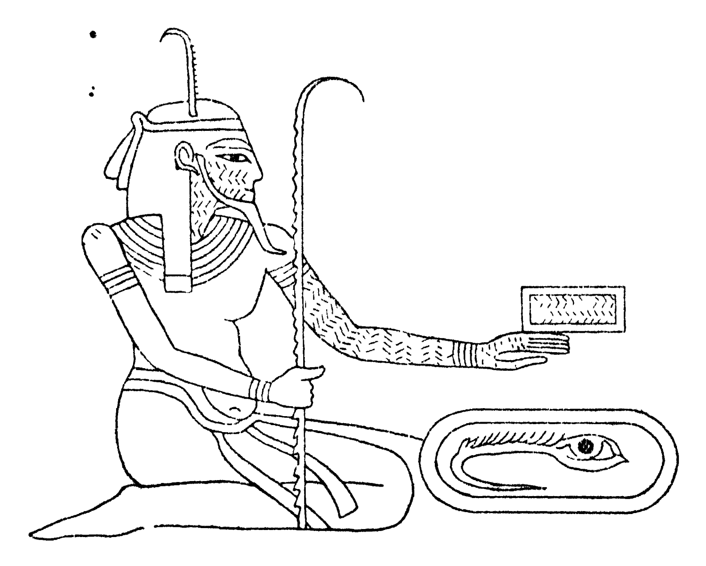
Interrogatoire. « Qu'est cela ? — Ce sont les abîmes du ciel. — Autre dire : c'est l'image de l'œil de Râ au matin selon sa naissance de chaque jour. Quant à la Grande Pleine (*meh-ourt*), c'est l'œil *oudja* de Râ. »

Cette traduction diffère peu de celle de mes prédécesseurs, sauf pour l'intention du suppliant qui demande qu'on lui accorde une grâce et non qui expose un fait. Le soleil est dit naître des flancs de la vache Meh-ourt, c'est-à-dire de la *Grande Pleine*, et le défunt demande de passer du sein de la vache au jour, comme le fait Râ, au lieu d'arriver à la vie sain et sauf, car il y a un jeu de mots double, sinon triple, puisque l'action de passer à travers les os de la vache mère se dit *oudjat*, la santé se dit *oudja* et l'œil de Râ se dit *oudjat*. La figure qu'emploie l'auteur est très connue et montre que de son temps le système d'exégèse qui consiste à expliquer des faits physiques par des interprétations mi-physiques et mystiques avait déjà une grande vogue. L'erreur des exégètes modernes qui ont voulu tout expliquer par le système des vaches célestes, etc., est venue, non de ce que le système ne fut jamais préconisé, car voilà bien une preuve qu'il l'a été, mais d'avoir voulu l'appliquer à tous les cas et d'en faire un système n'admettant pas d'exception.

Deux mots seulement sont à expliquer dans l'interrogatoire :

[1] On peut aussi traduire : « s'il est sain, je suis sain ».

d'abord le mot *abîmes* et ensuite le nom *oudjat* appliqué à la vache qui donne naissance au soleil. Le mot signifiant « abîmes » est [hiéroglyphes], c'est-à-dire le pluriel du mot écrit d'ordinaire [hiéroglyphe]. Ici les deux *n* sont bien exprimés comme dans le copte ⲛⲟⲩⲛ, et le mot désigne bien les abîmes des eaux primordiales d'où sortit le soleil. Le copte connaît aussi plusieurs



abîmes, et dans un fragment des œuvres de Schenoudi il est parlé d'œuvres diaboliques qui sont comme des abîmes dont il faut se garder pour ne pas tomber dans leur profondeur (1). Pour le second mot, voici l'explication qui me semble la vraie : le défunt demande qu'il lui soit permis de voir Râ sortant des abîmes primordiaux chaque jour, au matin, comme il était sorti la première fois du sein des eaux; puis il passe à une autre image du même phénomène d'après laquelle Râ ou le

(1) ϩⲛ... ϩⲃⲏⲩⲉ ⲙⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲛⲑⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ⲛⲛⲟⲩⲛ ⲁⲩⲱ ⲉⲕϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙϩⲉ ⲥϩⲣⲁⲓ ⲉⲡϣⲟⲕϩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ (Bibliothèque nationale, Cod. Copt. 130⁵, f° 1, p. ⲩⲕⲁ r°).

soleil sort du sein d'une vache, et, comme le soleil, cet œil gauche de Râ, doit être sain, tout entier, comme l'était la lune; on appelle la vache *oudjat = la saine et entière*, selon le second sens, ou encore *celle que traverse Râ*, selon le premier. Et afin que l'on ne dise pas que c'est là une explication imaginée pour les besoins de la cause et à laquelle les Égyptiens n'avaient jamais pensé, je citerai les vignettes où sont éclairées les idées du verset 10, car les bassins qui représentent bien, j'imagine, l'eau primordiale, renferment la représentation sommaire de l'œil sacré que les Égyptiens nommaient *oudja*. Je peux donc, en toute certitude, considérer l'explication que je donne comme ayant été connue des Égyptiens eux-mêmes.

VERSET 17.

Interrogatoire.

*

Traduction. « Parce que l'Osiris scribe Ani, juste de voix, est un grand parmi les Dieux qui sont parmi ceux qui suivent l'Épervier, (c'est) celui qu'on appelle son chef, l'aimé de son maître. »

Interrogatoire. « Qu'est cela ? — (C'est) Mesta, Hapi, Diaoumaoutef, Qebehsennouf. »

Ce verset présente quelque difficulté, du fait que les papyrus de la XVIIIe dynastie mettent dans le corps du verset ce que les

sarcophages anciens mettent dans l'interrogatoire, sans avoir la mention des quatre Dieux protecteurs des vases canopes. En effet, les mots que j'ai traduits par *celui qu'on appelle son chef, l'aimé de son maître* forment l'interrogatoire dans le second exemplaire de ce chapitre au sarcophage de Horhôtep, dans ceux de Hora, de Set-Bastit, de Mentouhôtep pour le premier — le second est inutilisable à cause des lacunes, — et dans celui de Sebekâå. Je dois dire que tout incline à croire que ces anciens manuscrits avaient raison, et alors l'interrogatoire portait sur le mot « moi », et le défunt s'y désigne par une phrase tout à fait dans le goût égyptien et de circonstance, car si le maître l'a appelé comme un de ceux qu'il aime, c'est que celui qui parle est mort. Au contraire les papyrus, ayant fait entrer ces mots dans le texte du verset, font porter l'interrogatoire sur les Dieux qui sont à la suite de l'Épervier, et je dois expliquer maintenant les raisons qui m'ont fait préférer cette traduction à celle de : *suivants de Hor,* comme on traduit d'ordinaire.

J'ai déjà indiqué dans mes *Prolégomènes* comment j'avais été amené à soupçonner que souvent le signe devait être traduit par *épervier* et non par *Hor,* et j'ai donné des exemples qui me semblent toujours probants [1]. Depuis qu'a paru cet ouvrage, j'ai rencontré dans les textes des Pyramides deux exemples où le signe ne peut être traduit autrement que par « épervier » et cela dans l'expression si connue et si discutée de Schesou-Hor. Ces deux textes se rencontrent dans la pyramide de Pepi Ier.

Voici le premier : ; c'est-à-dire : « Fais passer

[1] E. Amélineau, *Prolégomènes à l'étude de la religion et de la mythologie égyptiennes*, p. 256 et suiv.

ce Pépi hors du lac de Qensit, et que ce Pépi se purifie dans les champs d'Aalou, et que les purificateurs de ce Pépi soient les suivants... qu'ils fassent pour Pépi le chapitre des sortis. »

Voici le second : (sic) [1]; c'est-à-dire : « Ce Pépi, il est Dieu messager de Dieu, il vient ce Pépi, il s'est purifié dans les champs d'Aalou, il est descendu vers les champs de Qensit et ont purifié ce Pépi les suivants de... ils ont purifié ce Pépi, etc. »

Les signes à expliquer sont d'une part et de l'autre le groupe qui me paraît être le même que le premier. M. Maspero a rendu ces deux groupes de signes simplement par : *les suivants de Hor*, ce qui traduit seulement , et il reste encore trois autres signes qui sont idéogrammes. Je crois, pour ma part, que ces trois idéogrammes ont un rôle aussi important dans la phrase que le signe qu'ils suivent, et que tous les quatre sont là pour représenter les enseignes des nomes égyptiens. Qu'il y ait eu un nome de l'Épervier, du Chacal, et du Bâton , c'est ce que personne ne peut mettre en doute, car ces signes servent à écrire les noms des nomes eux-mêmes; qu'il y en ait eu un de l'Arc, c'est ce dont on ne peut non plus douter après les découvertes faites par M. Quibell à Hiéracônpolis. Je traduirai donc : « Et les purificateurs de ce Pépi, ce sont les suivants de l'Epervier, du chacal, de l'arc et du bâton », et dès lors tous les signes sont traduits dans le premier groupe. Le second contient en

[1] Pyramide de Pépi Ier, l. 462, et auparavant l. 175.

plus et sur le pavois en haut duquel est porté le chacal : je considère ces signes comme de purs ornements de ce pavois; s'il les fallait considérer autrement, peut-être y pourrait-on voir deux nouvelles enseignes. On se rend ainsi très bien compte de la place qu'occupent et du rôle que jouent ces enseignes. Je ne dois pas oublier le nom donné aux morts qui sont appelés *les sortis* et je rapprocherai cette phrase du titre donné par les Égyptiens au *Livre des morts* qu'ils appelaient le *Livre de sortir du jour*. Il y a d'ailleurs un autre passage de la même pyramide[1] où il est dit « que ce Pépi lie les écrits de ceux qui sont sortis du jour ». Je pense que cette explication suffira.

VERSET 18.

Interrogatoire.

[1] Pyramide de Pepi Ier, l. 491.

Traduction. « Salut à vous, maîtres de vérité, ô Djadjnouts qui êtes derrière Osiris, vous qui faites que soient tranchés les

péchés [1] ! vous qui suivez *Celle qui repose brillante* [2] ! accordez-moi que j'arrive vers vous, détruisez les maux qui sont mes compagnons comme vous avez fait pour ces sept *Khous* qui suivent leur maître Sepa, car Anubis leur a fait place [3] en ce jour de « Viens ici vers moi. »

Interrogatoire. « Qu'est cela ? — Quant à ces maîtres de vérité, c'est Thot avec Astes-ab, maître de l'Amenti. Quant aux Djadjnouts qui sont derrière Osiris, Mesta, Hapi, Diaoumaoutef, Qebehsennouf, ce sont ceux qui sont derrière [4] la cuisse qui est au nord du ciel. Quant à ceux qui tranchent les péchés et qui sont parmi ceux qui suivent *Celle qui repose brillante,* c'est Sebek qui est dans les eaux [5]. Quant à *Celle qui repose brillante,* c'est l'œil de Râ [6]. — Autre dire : c'est la flamme qui est à la suite d'Osiris pour détruire par le feu les âmes de ses ennemis. Quant certes aux maux compagnons de l'Osiris scribe des offrandes divines de tous les Dieux [7], Ani, juste de voix, (ce sont ceux qu'il a faits [8]) depuis qu'il est descendu du ventre de sa mère. Quant certes à ces sept *Khous,* (ce sont) : Mesta, Hapi, Diaoumaoutef, Qebehsennouf, Maaatef-ef (celui qui voit son père), Qeribaqef (celui qui est sous son arbre *baq*),

(1) Mot à mot : « qui faites qu'il y ait des coupures dans les péchés ».

(2) « Hotepeskhous. » On peut aussi expliquer son nom par « celle qui fait : reposer son *Khou* ».

(3) J'explique comme s'il y avait [hiéroglyphes] au lieu de [hiéroglyphes], car sur dix manuscrits qui contiennent ce passage dans le *Todtenbuch* de M. Naville, II, pl. 54, il y en a neuf qui ont cette leçon, et c'est aussi celle du papyrus de Hounofer, pl. 10, et de Nou, pl. 2.

(4) Mot à mot : « au dos de la cuisse ». C'est le nom donné à la Grande-Ourse.

(5) On attend un nom pluriel pour répondre à *eaux,* mais tous les papyrus ont « Sebek », sauf celui de Nebseni qui a « ce sont les Sebek ». Il doit avoir raison.

(6) Une variante met : « c'est l'œil de Râ », c'est-à-dire la lune.

(7) C'est-à-dire de tous les biens spécialement affectés au service des morts.

(8) Il y a ici une forte ellipse dans tous les textes, mais elle se comprend facilement, car l'esprit supplée de lui-même les mots absents.

Horkhentimeriti [1] (Hor, prince des deux yeux), qu'a placés Anubis en protecteurs de la sépulture [2] d'Osiris. — Autre dire : derrière la maison de purifications d'Osiris [3]. — Autre dire : quant à ces sept *Khous* (ce sont) : Nedjehnedjehaqadqad, Anranefbesefkhentihehef, Aqheramiounnoutef, Doschermeriti, Amihaitansoubes, Herperemkhotkhet, Maaemgorehannefemherou. Quant au chef des Djadjnouts de la contrée d'Anroudef (celle qui ne produit pas [4]), c'est Hor vengeur de son père. Quant à ce jour de *Viens ici vers moi*, c'est la parole d'Osiris à Râ : « Viens ici vers moi. »

Ce verset et son interrogatoire se comprennent sans difficulté, sauf pour un certain nombre de noms, surtout les sept qui terminent l'interrogatoire et sur lesquels il règne une grande indécision par suite des variantes des manuscrits. Il n'en est heureusement pas de même pour certains autres à propos desquels je dois présenter quelques observations.

Tout d'abord, les Djadjnouts. Ce mot a jusqu'ici défié toutes les interprétations; E. de Rougé le traduisait par *princes* sans doute parce que la première partie de leur nom semblait se tirer de « tête, chef » [5]; M. Maspero y voit des greffiers qui enregistraient le nombre de boisseaux de grain récolté [6]; personne ne semble s'être douté que le mot a été conservé dans le copte, répondant lettre pour lettre à l'orthographe invariable

[1] Le rôle de ce Dieu est encore inconnu malgré l'étude de Lefébure. Cf. Lefébure, *Les Dieux du type rat*, dans le *Sphinx*.

[2] Ou : « de la momie ».

[3] C'est bien la traduction des mots égyptiens; mais je crois bien que le signe = , non seulement pour la valeur du signe, mais encore pour le sens.

[4] E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire*, p. 55, et il me semble avoir rencontré fort juste.

[5] *Ibid.*, p. 54.

[6] Maspero, *La carrière administrative de deux hauts fonctionnaires égyptiens vers la IIIe dynastie*, p. 136.

du mot [hieroglyphs] ou [hieroglyphs] = ϫⲓϫⲛⲓⲧ, et ce mot signifie : *celui qui éprouve, l'éprouveur;* c'est bien là le rôle des assesseurs d'Osiris dans l'Enfer, comme on peut le voir au chapitre cxxv du *Livre des morts*. Ce sont bien les juges, le grand conseil qui siège derrière Pharaon ou derrière Osiris, comme derrière les Dieux, car chaque Dieu, chaque Pharaon, chaque ville avait ses Djadjnouts, parce que dans chaque cité il devait y avoir un tribunal, parce que chaque Pharaon sur terre et chaque Dieu hors de terre devait avoir un conseil pour lui faciliter l'administration de la justice en dehors du lieu où il était présent. Ce conseil se composait d'une certaine collectivité de personnages; c'est pourquoi, au chapitre xviii du *Livre des morts,* il est question de la *Grande collection des Djadjnouts,* des Éprouveurs, qui accompagnaient les différents Dieux dans les différentes villes infernales.

Le génie femelle qu'on appelle Hôtepeskhous, et que l'interrogatoire dit être l'œil, l'œil droit de Râ, est évidemment un nom donné à la lune, et cet astre a bien ici sa place pour éclairer les pas de ceux qui marchent dans les ténèbres infernales. De même *Celui qui voit son père* est un Dieu qui est allé rejoindre son père dans la mort; *Celui qui est sous son arbre baq,* c'est le mort dont le tombeau a été érigé à l'ombre de l'arbre, ou dans l'arbre, ou dans le bosquet des arbres de ce nom. C'est bien Anubis qui, sous le nom de Sepa, avait assigné dans le deuil d'Osiris la place que chacun de ces Dieux devait occuper, qui les avait chargés de veiller à la sûreté de la momie divine, quel qu'en fût l'état. Enfin le jour de *Viens à moi,* c'est le jour de la mort, le jour où Osiris, dieu des morts, dit à Râ qu'il faut mourir, c'est-à-dire tous les jours puisque le soleil meurt chaque jour.

Restent les noms des sept dieux cités à la fin de l'interrogatoire. Quelques-uns de ces noms s'expliquent facilement : *Celui qui a les yeux rouges* (Doscher meriti), *Celui qui entre*

parmi qui est en son heure, c'est-à-dire parmi les morts (Aqheramiounnoutef), *Celui dont la face paraît en allant à reculons* (Herperemkhotkhet), *Celui qui voit dans la nuit qui a été amené du jour,* c'est-à-dire les morts (Màaemgorehannefemherou). Les autres me semblent intraduisibles pour le moment, d'autant même que les sarcophages anciens montrent qu'il faut couper les noms des génies autrement que je ne l'ai fait d'après le texte d'Ani [1].

De ce verset ressort la conclusion que toutes les actions de l'homme, à partir de sa naissance jusqu'à sa mort, l'accompagnaient dans les Enfers par-devant les Éprouveurs; et de là vient sans doute que par-devant chacun de ces juges il déclare n'avoir pas commis tel ou tel crime. Les œuvres qu'il avait faites pendant sa vie s'attachaient à sa personne comme des *compagnons,* = ⲉⲣⲏⲩ, et c'est par une figure analogue qu'on appelait les bracelets *les compagnons des bras.* Il est bon de noter cette morale à l'époque où fut écrit le chapitre.

Verset 19.

Interrogatoire :

[1] Cf. Maspero, *Trois années de fouilles,* loc. cit., p. 169, 202 et 220. — Lepsius, *Ælteste Texte,* pl. III, XVII-XVIII et XXXII.

Traduction. « Moi, je suis son âme au cœur des deux graines divines. »

Interrogatoire. « Qu'est cela ? — C'est Osiris lorsqu'il entra dans Didou et qu'il y trouva Râ : voici qu'il y eut étreinte de l'un par l'autre Dieu ; voici qu'ils devinrent en âmes divines au cœur de ses deux graines divines. Quant certes à ses deux graines divines, c'est Hor vengeur de son père avec Hor en maître de (ses) deux yeux. — Autre dire : quant à cette double âme divine au cœur de ses deux graines divines, c'est l'âme de Râ, c'est l'âme d'Osiris ; c'est l'âme de celui qui est dans Schou, c'est l'âme de celui qui est dans Tefnout ; c'est la double âme divine de qui est dans Didou. »

Cette traduction diffère sensiblement de toutes celles qui ont été données jusqu'ici, et il me faut la justifier.

Tout d'abord, je citerai, pour expliquer le mot , le texte bien connu d'Horapollon, lequel écrit : *καὶ ἀέτου νέοσσον ἀῤῥεγόνον καὶ κυκλοηδὸν σημαινεὶ τὸ σπέρμα ἀνθρώπου*, c'est-à-dire : « le poussin mâle de l'aigle et le rond signifient la semence de l'homme ». Comme Brugsch l'a fait observer dans le *Supplément* à son dictionnaire hiéroglyphique[1], le poussin de l'aigle, c'est le signe ; avec le signe du mâle, c'est le groupe ; avec le rond, c'est le groupe , qui signifie « graine », et le groupe indique bien le germe humain. Or le mot doit se décomposer en trois groupes différents : + + , et le tout signifie : *ses deux*

(1) Page 1398.

graines divines. Il n'y a de difficulté apparente à cette composition que la place du suffixe après au duel, car on se serait attendu à trouver le suffixe après les deux déterminatifs ; mais les plus anciens textes se contentent d'écrire , c'est-à-dire le duel exprimé par la réduplication du même signe, et, comme plus tard on a joint à ce mot le suffixe , on a écrit le duel par le signe \\, sans que la présence du suffixe modifiât en quoi que ce fût le sens de la phrase, puisqu'il peut être présent ou absent : « Je suis son âme divine entre ses deux graines divines. » Mais que veulent dire ces paroles? Le défunt revient en ce verset à la première manière, et il affirme qu'il est l'âme divine, ou la double âme divine d'après les sarcophages anciens, *au cœur de ses deux graines divines*, ou, comme nous dirions, au milieu de ses deux germes divins. Pour comprendre l'emploi de cette figure prise de la nature, je n'ai qu'à supposer que les Égyptiens avaient connu la présence dans toute graine de la gemmule et de la radicelle, d'où sort la plante nouvelle. Ils étaient d'habiles observateurs, même dès la plus ancienne époque. Or, en comparant l'être humain à la plante, l'être humain qui est mort et qui va revivre à la plante qui doit mourir apparemment avant de revivre, il me semble qu'ils ne pouvaient guère s'exprimer autrement et que leur figure se comprend d'elle-même, surtout si l'on ne perd pas de vue la raison pour laquelle ce chapitre a été composé, c'est-à-dire l'assimilation du nouvel être à toutes les phases par lesquelles a passé la vie, vie de la plante, de l'homme ou du Dieu. De plus, si l'âme divine sort des deux graines divines, on peut l'expliquer par la nouvelle plante, qui sort tout entière de la graine et qui se nourrit des *deux* cotylédons, dont la présence a uniquement pour but la nourriture de la plante jusqu'à ce qu'elle soit assez forte pour aller puiser dans la terre les sucs qui lui sont nécessaires.

Dès lors, on comprend très bien que l'âme du défunt soit

le produit des deux graines divines, Osiris et Râ, qui se rencontrent dans la ville infernale de Didou, qui s'embrassent l'une l'autre et se réunissent ensuite. L'assimilation faite des deux graines à Hor vengeur de son père et à Hor maître de ses yeux se comprend de même, parce qu'Osiris, dans sa seconde vie, est redevable à ses enfants, qui ont accompli pour lui les rites, comme Râ est redevable à Schou et à Tefnout.

Si l'on admet cette explication, au fond si simple, si rationnelle et si complète, ce verset, qui paraissait l'un des plus obscurs du chapitre, est clair et même lumineux. Il n'y a là ni « âmes jumelles », comme l'avait cru E. de Rougé, ni « paire de Dieux », comme l'avait cru Lepage-Renouf, qui n'a rien traduit, qui a seulement commenté ce qu'il ne comprenait pas : il n'y a que la simple observation d'un fait physique, à savoir la germination d'une plante qui se nourrit en absorbant les deux cotylédons de sa graine. Évidemment, les Egyptiens ne connaissaient pas les expressions de gemmule, radicelle et cotylédons; mais ils avaient observé le phénomène, et cela leur suffisait.

VERSET 20. [1]

Interrogatoire.

(1) A ce verset, il y a lacune dans le papyrus d'Ani; j'emprunte le texte de Nebseni, comme l'a fait M. Budge.

Traduction. « Je (suis) ce chat près duquel fut consacré l'arbre *Asched* dans On, en cette nuit [1] où furent détruits les ennemis du maître au complet [2]. »

Interrogatoire. « Qu'est cela ? — C'est ce chat mâle de Râ lui-même, quand il fut dit *Miaou* par le dire du Dieu Sa s'adressant à lui : « Qu'il soit comme cela en image de ce qu'il « a fait ! » et de là lui est venu son nom de *Miaou* (chat). — Autre dire : c'est Schou lorsqu'il fit passer l'héritage de Seb à Osiris. — Quant certes à l'acte de consacrer l'arbre *Asched* près de lui dans On, c'est que furent *réalisés* les princes de la révolte [3] pour ce qu'ils avaient fait. Quant certes à cette nuit des instruments de combat, c'est, qu'étant entrés dans le ciel oriental, il y eut aussitôt [4] combat dans le ciel, sur la terre en son entier. »

Ce verset et son explication se rapportent encore à la légende de Râ, à un combat qui eut lieu non loin de la montagne solaire orientale, à ce qu'assure un sarcophage ancien, et dans lequel furent défaits les princes (ou les enfants) de la

(1) Variante : « en ce jour ».
(2) C'est-à-dire : du dieu mort dont tous les ossements ont été réunis.
(3) Ou : « des enfants de la révolte ».
(4) Mot à mot : « se tinrent les instruments de combattre ».

Rébellion (1), et comme ma traduction diffère complètement de celles qu'on a publiées, je vais la justifier, la *réaliser*, comme disaient les Égyptiens.

Tout d'abord, sur la foi de certains papyrus, on a traduit le mot par *fréquenter* (2), par *allée* et *bassin* (3), par *combattre avec vigueur* (4); or, le mot est une forme de nom d'agent de la racine, qui est représentée en copte par le mot ⲡⲱϣⲛ, l'exacte transcription des signes hiéroglyphiques. Il semble donc que nous n'avons pas à aller chercher ailleurs le sens du mot = ⲡⲱϣⲛ: Ce mot en copte signifie *consecrare, consacrer* un prêtre, c'est-à-dire lui appliquer certaines cérémonies qui le *séparent* du commun des mortels. Le mot n'est en effet que l'allongement par le de la racine = ⲡⲱϣ «trancher, retrancher». D'après certains autres papyrus qui ont le mot, ou, on serait tenté de croire que c'est la bonne leçon; mais ce serait

(1) Lepage-Renouf, *loc. cit.*, p. 379, dit : *at Elephantine* «près d'Éléphantine»; il a cru sans doute que l'orthographe remplaçait le mot. Ce nom se compose de + : il est du féminin, tandis que le nom d'Éléphantine, qui est le nom même de l'éléphant et de l'ivoire, est du masculin. On pourrait croire qu'il s'agit d'Abydos, dont le nom, ou, pourrait parfaitement convenir à l'orthographe susdite; mais, outre que le nom d'Abydos est mêlé à des phénomènes qui se rapportent au soleil couchant, et non au soleil levant, comme le verset lui-même dans l'interrogatoire parle de l'Orient, il me semble que l'orthographe montre ici indubitablement qu'il faut éloigner Abydos non moins qu'Éléphantine, dont le nom est d'ailleurs insoutenable paléographiquement. De plus, comme le combat a lieu pour empêcher le soleil de naître, c'est aux Enfers qu'on le doit placer.

(2) Lepage-Renouf a sans doute jugé du sens de ce mot par les habitudes du chat, qui a la réputation de *fréquenter* les gouttières et aussi les arbres.

(3) E. de Rougé et M. Pierret, sans que j'aie pu voir sur quelles données philologiques ils s'appuyaient.

(4) C'est ainsi qu'a traduit M. Budge, mais je n'ai pu arriver à savoir par quels antécédents philologiques il était parvenu à ce sens.

une erreur dont on peut facilement trouver la raison dans une transcription erronée du hiératique. D'ailleurs le mot a aussi son correspondant exact en copte : ⲡⲱϣⲥ = *abducere, removere,* etc. Si le sens de *trancher* l'arbre *Asched* ne se comprend guère ici, surtout lorsque cette action paraît être attribuée à un chat, ce chat fût-il Râ et armé d'un couteau, celle d'*emporter ailleurs,* de mettre dans une autre place, se comprend encore moins de la part d'un chat. D'après les vignettes des papyrus, le chat — certains disent un lion, — est armé d'un couteau dont il sectionne un énorme serpent sur la tête duquel il pose la patte droite. Il est placé devant un arbre aux larges feuilles, ce qui vient démontrer à qui veut voir qu'il ne saurait s'agir d'un enlèvement ou d'un fractionnement de l'arbre *Asched.* Le chat est mentionné ici à cause de certains traits de sa nature qui le porte, comme certains chiens, à attaquer les serpents, à les combattre et à les tuer. Or, comme Râ est dit avoir attaqué ses ennemis, les avoir vaincus et tués, on a employé l'image du chat pour exprimer sa lutte et sa victoire. De plus, il est naturel à l'homme de célébrer ses succès par quelque monument élevé en commémoraison : encore aujourd'hui dans toute l'Afrique — comme en Europe d'ailleurs, — on choisit un arbre à cet effet, on le consacre spécialement à cet usage en lui attachant toutes sortes d'objets protecteurs; et l'arbre demeurera, tant qu'il existera, consacré au souvenir de l'événement qu'on a voulu commémorer : c'est ce que le texte exprime par le mot = ⲡⲱϣⲛ, c'est-à-dire *consacrer.*

L'arbre *Asched,* qu'on n'a pu encore identifier, est dit d'ordinaire consacré au culte de Thot; il est bien vrai, je crois, que cet arbre est mis en rapport avec Thot, mais on voit par ce verset qu'il est aussi bien mis en rapport avec Râ. C'était l'arbre sacré de la ville d'On, Héliopolis, et l'arbre de la Vierge à Matarieh, sur le site de l'ancienne Héliopolis, doit être un

succédané de l'arbre sacré d'On[1]. L'expression [hiéroglyphes], qu'on traduit habituellement par le *Seigneur universel* et qui s'applique fort souvent à Osiris, pouvait s'appliquer à aussi bon droit à tout autre Dieu, à Râ par exemple, dans le cas présent : il suffisait pour cela que tous les ossements formant le squelette du Dieu mort fussent réunis au complet, afin que dans la vie infernale les chairs pussent se superposer d'elles-mêmes aux ossements. De là est venue la momification; mais la momification fut précédée de l'enterrement à l'état dispersé, c'est-à-dire à l'état où tous les ossements étaient épars après la dissolution des chairs[2].

Ayant ainsi expliqué le verset, je dois dire quelques mots sur l'interrogatoire, et d'abord sur le nom en égyptien du chat, qui est l'onomatopée de son miaulement. Il y a longtemps que l'on a reconnu que le nom du chat en égyptien était *Miaou*, en copte ϵⲙⲟⲩ, mais je ne crois pas que l'on ait saisi l'enchaînement qui me semble devoir être reconnu dans la phrase de l'interrogatoire : « Quand il fut appelé *Miaou* par le dire du Dieu Sa s'adressant à lui : « Qu'il soit comme « cela en image de ce qu'il a fait ! » et c'est de là qu'est venu son nom de *Miaou* », c'est-à-dire *chat* pour nous. Il ressort en effet de ce verset que le dieu Sa appela le chat *Miaou* en disant : *Qu'il soit comme cela*, en égyptien [hiéroglyphes], et le mot [hiéroglyphes] est précisément le nom du chat, en imitation de son miaulement. C'est ce que Lepage-Renouf traduit : « Il est la ressemblance de celui qu'il a créé, et son nom est devenu celui de chat[3] »; mais c'est ce qui semblerait absurde sous toute autre plume que celle d'un auteur égyptien, car jamais

(1) A Abydos, c'est sur cet arbre que Thot écrit les années de règne que le Destin accorde au roi Ramsès II.

(2) Cet état dispersé a précédé l'enterrement à l'état contracté ou à l'état allongé, qui lui-même a précédé la momification.

(3) Lepage-Renouf, *The book of the dead*, loc. cit., p. 379.

le chat, fût-il comparé à Râ par certain côté, n'a créé qui que ce soit, et jamais le nom de cette prétendue création n'a été tiré de celui du chat. Or, si ces mots nous paraissent absurdes aujourd'hui, pourquoi prêter cette absurdité gratuite à un auteur égyptien? On aurait plus vite fait d'avouer loyalement qu'on n'a pas saisi le sens de la phrase. M. Budge est le seul, à ma connaissance, qui ait reconnu le jeu de mots entre *Miaou*, le nom du chat, et *Maou*, la ressemblance, l'image, le *comme* d'une chose[1]. Il me semble que maintenant l'explication est claire.

Il en est une autre qu'appelle la précédente : c'est celle qui rend compte de l'acte de Schou, qui dressa l'inventaire de Seb pour Osiris. Il n'y a pas très longtemps que le sens juridique de l'expression est établi; cette expression signifie : *les choses qui sont dans la maison*, soit dans le sens propre, soit dans le sens étendu, c'est-à-dire les biens du défunt, qui consistaient primitivement en ce que possédait quelqu'un dans sa maison, mais qui s'étendirent bientôt au dehors. La qualité qu'on exige avant tout d'un inventaire, c'est la fidélité, l'exactitude, , et c'est à propos de ce mot *Maou* qu'est donnée l'explication, qui semble tout d'abord hors de sa place, mais qui cependant est bien à sa place. Schou en effet agit ici comme un procureur qui fait passer à Osiris mort les biens de son père Seb en vue de lui procurer l'abondance dans les Enfers.

Il me faut encore expliquer le mot = *réaliser*, car le mot veut dire *réalité*, puis on en a tiré le sens de «vérité», car la vérité n'est que la réalité, puis encore celui de «justice», que E. de Rougé, suivi par M. Budge, a très bien expliqué pour ce passage[2]. Ici il faut entendre que les princes de la

[1] Budge, *The book of the dead*, II, translation, p. 54.

[2] E. de Rougé, *Étude sur le Rituel funéraire*, p. 56; Budge, *The book of the dead*, II, translation, p. 54.

Révolte[1] ont été amenés à la réalité des choses par la punition qui leur a été infligée pour leur révolte. Les sarcophages anciens, qui s'accordent généralement avec les papyrus, s'en séparent cependant dans la phrase suivante : [2], car les papyrus n'ont rien à la place des signes soulignés et qui veulent dire : «(dans cette nuit des instruments de combat) de faire que soient rassasiés les Rieurs en ce jour d'anéantir les ennemis du Maître au complet». Cette phrase ironique n'ajoute rien au sens, et, si je l'ai signalée et traduite, c'est que j'ai voulu être complet.

VERSET 21.

Interrogatoire.

[1] Je prends le mot comme l'équivalent et comme le même mot que le préfixe *Mas*, comme Massinissa.

[2] Cf. MASPERO, *Trois années de fouilles*, loc. cit., p. 169, 212-213, 220 : LEPSIUS, *Ælteste Texte*, pl. III, XVII, XXXIII.

Traduction. « Ô celui qui est dans son œuf, qui culmine dans son disque, qui brille hors de sa montagne solaire, qui nage sur le firmament, dont le second n'existe point parmi les Dieux qui naviguent sur les supports de Schou, qui donne des souffles par les flammes de sa bouche, qui éclaire les deux terres par sa splendeur, sauve le scribe Nebseni, maître de vénération, de ce Dieu mystérieux de forme dont les sourcils sont dans les deux bras de la balance, en cette nuit de compter la violence! »

Interrogatoire. « Qu'est cela? — C'est le Dieu qui amène son bras. Quant à cette nuit de compter la violence, c'est la nuit de la Flamme pour ceux qui sont tombés, (c'est la nuit) de faire que les pécheurs parviennent à leur billot, de détruire

(1) Tous les autres papyrus ont au lieu de .

leurs âmes. — Qu'est cela? — C'est Nemou (le dieu billot), c'est le bourreau d'Osiris. — Autre dire : c'est Apap[1] qui a une seule tête portant les *réalisés*. — Autre dire : c'est Hor[2] qui a deux têtes, l'une portant les justifiés, l'autre portant les pécheurs; il donne les péchés à ceux qui les ont faits, les justices à ceux qui les ont suivies. — Autre dire : c'est Hor, le grand dans Sekhem. — Autre dire : c'est Thot. — Autre dire : c'est Nofré-Toum, c'est Soupt qui s'oppose aux choses des ennemis du maître au complet.»

Ce verset est long, mais non pas d'une intelligence difficile, sauf une figure quelque peu forte que je m'efforcerai d'expliquer. Le défunt s'adresse au soleil dès son origine, dès l'œuf, pour employer la figure égyptienne; il le salue remplissant peu à peu son disque; il le montre sortant de la montagne solaire, naviguant au ciel sur les supports de Schou établis aux quatre points cardinaux, donnant la vie par la chaleur qui sort de sa bouche, illuminant l'Égypte, et le prie de sauver le scribe Nebseni, c'est-à-dire lui-même, d'un Dieu aux formes mystérieuses qui est entre les deux bras de la balance au moment où l'on va compter la violence, c'est-à-dire qui veille sur la balance au moment où va être exécuté le jugement rendu. C'est sur la personnalité de ce dieu que va rouler l'interrogatoire.

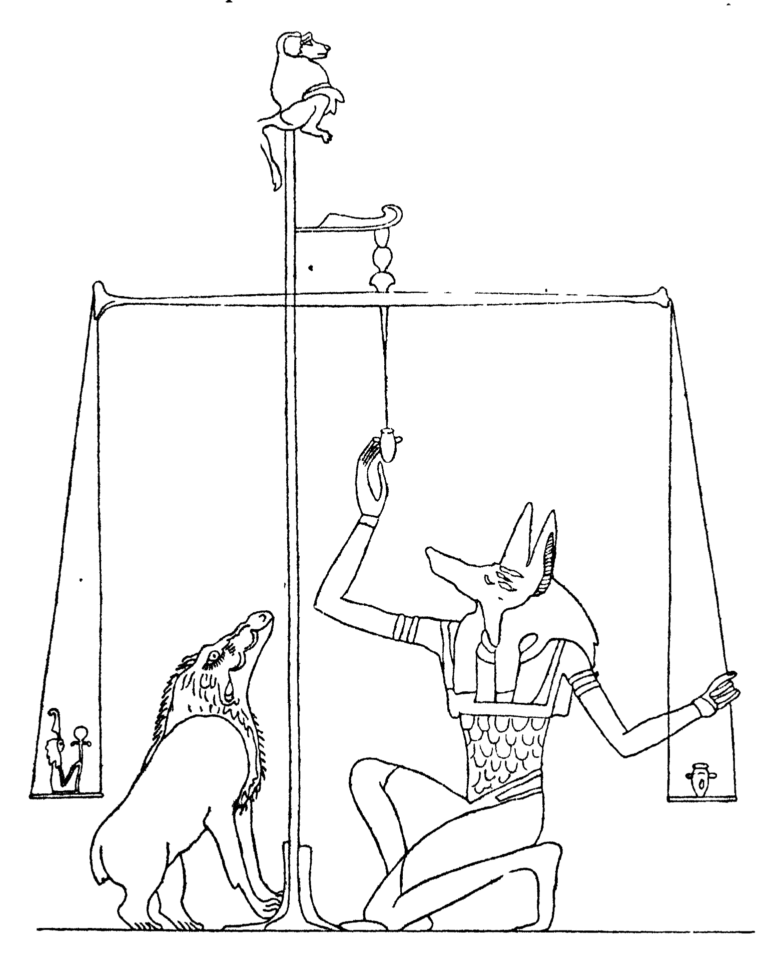
Ce Dieu est ainsi déterminé : . Mes prédécesseurs ont regardé le qui relie la seconde partie de la phrase à la première comme une préposition signifiant *en qualité de*[3]; mais, malgré toute ma

[1] Au lieu d'Apap, le papyrus Cadet dit *le dieu Sapi;* d'où l'on pourrait conclure que Sapi est un des noms donnés au serpent Apap.

[2] Ou peut-être : «l'Épervier».

[3] E. de Rougé et Pierret : «dont les sourcils sont les bras de la balance». — Lepage-Renouf : «whose eye brows are like unto the two arms of the balance».

bonne volonté, je ne puis parvenir à croire que les deux sourcils peuvent être comparés aux deux bras de la balance, pour la bonne raison que ni la forme des sourcils n'est la forme des



deux bras, c'est-à-dire sans doute des deux parties du fléau de la balance, à droite et à gauche, ni le but que remplissent les sourcils dans l'économie humaine ne peut être comparé à celui

que remplissent les deux parties du fléau de la balance. Si cette traduction par *bras* du mot [hiéroglyphes] est juste, et je crois qu'elle est juste, il n'y a qu'à regarder la manière dont les Égyptiens représentaient la balance, pour voir que les deux *bras* sont les deux *liens* qui de chaque côté tombaient de l'épaule de la balance et soutenaient les plateaux : [hiéroglyphe]. Dans la scène du jugement à laquelle ce passage fait allusion, sur le haut du support de la balance, un singe est assis; il a peut-être des sourcils très relevés, mais je ne pense pas qu'on puisse lui appliquer l'expression du texte, car il n'est pas *entre* ou *en qualité de* ses deux bras, mais il est au-dessus du montant. Cependant au pied de la balance, entre les deux plateaux, se trouve un Dieu composé de diverses parties d'animaux différents — ce *Dieu mystérieux de formes*, — qui se lève sur ses pieds de derrière, tellement il est rempli du désir de dévorer celui dont on pèse le cœur, et ce n'est qu'à lui qu'on peut appliquer l'expression du texte. Afin qu'on n'en puisse douter, je reproduis ici la vignette du papyrus d'Ani telle que l'a publiée M. Budge.

Et maintenant que l'explication du verset est claire, évidente, nous pouvons aborder celle de l'interrogatoire. D'abord le Dieu qui *amène son bras,* c'est précisément ce Dieu qui avance ses membres de devant afin de s'emparer du damné. Puis, comme la perte du pécheur peut être expliquée de diverses manières, l'explication diffère : premièrement la flamme dévore le pécheur; secondement on conduit chacun des damnés au billot sur lequel est préparé le couteau qui leur doit trancher la tête, et ce billot déifié devient le Dieu *Nemou* qui est appelé le bourreau d'Osiris. Viennent alors diverses explications relatives au Dieu qui dévore les damnés : il est appelé Apap, Hor, Hor de Sekhem, Thot, Nofré-Toum et Soupt[1].

[1] Le rôle des autres dieux cités, Thot, Hor, Soupt, etc., se rapporte sans doute à des légendes que je ne connais pas, ou que je ne connais pas assez pour en justifier la présence en cet endroit.

J'ai laissé de côté dans ces explications deux membres de phrase exprimés tous les deux de la même manière, à savoir : Apap qui n'a qu'une seule tête portant les *réalisés*, et Hor qui a une double tête, l'une portant les pécheurs et donnant les péchés à ceux qui les ont faits, l'autre portant les *justifiés* et donnant «les choses de la justice à ceux qui sont venus sous elle[(1)]». Je crois qu'il faut chercher l'explication de ces deux phrases faites sur le même modèle dans les tableaux illustrant certains livres religieux de l'Égypte, tout comme j'ai expliqué le passage qui précède. Or, dans le *Livre des Portes* qui décorait le sarcophage d'albâtre de Séti I[er], on peut voir le serpent Apap enchaîné, n'ayant qu'une seule tête à laquelle est attachée une chaîne, et au-dessus de cette chaîne est étendue une momie; de plus, dans le même tableau, un autre serpent qui a nom [hiéroglyphes] est tenu de même enchaîné par cinq Dieux : Seb, Amset, Hapi, Tiaoumaoutef et Qebehsennouf, c'est-à-dire par le Dieu-Terre et les quatre gardiens infernaux chargés de veiller à la conservation des parties les plus délicates du corps[(2)]. Tous ces dieux sont bien des *réalisés*, ici des justifiés, que porte le serpent. Dans le même tableau, mais en un registre inférieur, nous trouvons le dieu à double tête, [hiéroglyphes] = sa double face, debout sur un pavois d'arcs emmêlés : de chaque côté du dieu à double tête sont trois uræus[(3)]. Je crois que c'est là qu'il faut chercher l'explication des deux membres de phrase dont il s'agit, et, loin de voir dans le *Livre des Portes* l'ouvrage d'une époque relativement basse, comme l'a fait M. Maspero, dont l'autorité ne m'a pas convaincu, je

(1) Dans le texte de Nebseni l'expression tout entière est déterminée par l'homme, soit que le scribe ait oublié le pluriel, soit que le signe de l'homme soit abusif. Le mot [hiéroglyphes] est d'ailleurs remplacé dans les autres papyrus par [hiéroglyphes] qui se comprend beaucoup mieux, quoique l'autre puisse s'expliquer.

(2) Sharpe and Bonomi, *Alabast. sarcoph. of Oimeneptah*, pl. X et XI.

(3) *Ibid.*, pl. XIII.

suis d'avis au contraire que notre interrogatoire contenait dès la XI[e] dynastie l'explication d'un tableau dont on ne se rendait plus compte parce que les mœurs avaient changé.

Les sarcophages anciens n'ont pour tout interrogatoire que la première partie; mais dans le texte du verset au lieu de , lisez , ce qui voudrait dire *dorer;* ils écrivent soit , soit , ce qui m'a déterminé à traduire par *nager sur le firmament,* au lieu de *dorer à merveille,* comme j'en avais eu d'abord l'idée et comme cela peut se rallier au contexte.

Verset 22.

Interrogatoire.

Traduction. « Sauve le scribe Nebseni, juste de voix, de la main de ces compagnons haleurs, les Dieux Amenhi, doués de doigts cruels, qui égorgent ceux qui suivent Osiris; qu'ils ne dominent pas sur moi, que je ne descende pas vers leurs couteaux! »

Interrogatoire. « Qu'est cela? — C'est Anubis, c'est Hor, le prince des deux yeux. — Autre dire : ce sont les Djadjnouts

IMPRIMERIE NATIONALE.

qui repoussent les choses de leurs ennemis. — Autre dire : c'est le grand des flèches des chambres elliptiques. »

Ce verset n'a pas besoin de grandes explications. J'ai pris le mot pour le copte ϭⲣⲏⲩ, et c'est exactement le même mot; je lui ai donc attribué le sens du mot copte. Ces *compagnons haleurs* ne sont autres que les Dieux Amenhi, nommés seulement en ce passage du *Livre des morts* et dont le nom me semble signifier *ceux qui frappent en secret*, parce qu'ils sont cachés. Le mot à la fin du verset me semble provenir d'une erreur de transcription du groupe en , mot qui n'existe que dans ce passage. En effet, le sarcophage de Horhôtep contient la phrase suivante: , c'est-à-dire : « que ne me renversent pas vos couteaux, que je ne descende pas vers vos. . . ». Le mot doit être étudié, car c'est l'un de ces mots qu'on employait rarement à la XVIIIe dynastie, dont on avait oublié le sens propre, que l'on a écrit de toutes les manières et qu'on l'a confondu avec le mot [1]. Je crois en effet que les scribes ont commis une erreur qui a consisté à mélanger en un seul mot les deux mots des sarcophages anciens : et . Le premier de ces mots a le sens vague de couteau ou d'arme qui blesse en

[1] On le trouve écrit dans le *Todtenbuch* de M. Naville : , , , , , et , c'est-à-dire que le mot se présente sous sept formes différentes sur huit papyrus que cite cet ouvrage (II, p. 62, 1re et 2e colonne). Il y faut ajouter les trois suivantes : , et qu'on rencontre dans l'interrogatoire et du papyrus de Hounofer et du papyrus de Nou (Budge, *The book of the dead, papyrus of Anhai, Hunofer*, etc., pl. XI, l. 98, et pl. III du papyrus de Nou, col. 10), ce qui porte à onze les formes de ce mot.

pénétrant dans la chair; le second, au contraire, désigne un objet fort différent, de métal, où l'on jette des chairs qui émettent une odeur, où l'on fait cuire par le feu, c'est-à-dire notre *chaudron* en son sens primitif de vase à faire chauffer ou à faire bouillir[1]. Je traduirai donc : «que je ne descende pas en vos chaudrons», et ce sens se rapproche de très près de celui du mot [hiéroglyphes] que cite Brugsch dans le supplément à son dictionnaire[2].

L'interrogatoire n'aurait pas besoin d'explication, n'était le mot [hiéroglyphes]. Ce mot est très fréquemment employé dans le *Livre des morts* et M. Budge n'en compte pas moins de quatorze formes différentes[3]. Tous les mots qu'il cite dérivent de la forme primitive [hiéroglyphes], ce qui veut dire : «faire le tour, tour, maison sur laquelle on veille en en faisant le tour, toute chose dont on fait le tour, qu'on travaille en faisant faire le tour, comme tresse de cheveux, qui fait des tourbillons», d'où «tempête», etc. Il y a cependant une différence entre le mot [hiéroglyphes] et le mot [hiéroglyphes], désignant la maison : c'est que le premier signifie une hutte ronde et le second une hutte de forme elliptique [hiéroglyphe]; mais le même mot s'emploie pour veiller sur l'une ou sur l'autre de ces deux demeures en en faisant le tour pour l'*arronder* et le mot [hiéroglyphes] veut dire l'action du lion qui fait le tour d'une maison pour y entrer, et l'animal n'est qu'un déterminatif montrant que la garde d'une maison était faite suivant les habitudes du lion. De ce sens de garde, on est passé à celui de maison autour de laquelle on monte la garde, de magasin où sont enfermés les objets que l'on garde, et c'est le sens qu'a conservé jusqu'à nos jours le mot شونة *schouneh*.

(1) Je laisse de côté les formes [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] que je ne m'explique pas, sinon par une erreur d'audition ou d'intelligence.

(2) Brugsch, *Worterbuch*, suppl. p. 800.

(3) Budge, *The book of the dead*, III, vocabulary, p. 324 et 325, sans compter les formes dérivées.

La fonction qui est ici nommée , *le Grand des flèches*, ou des armes de jet, est l'une de celles que l'on trouve le plus fréquemment citées dans les tombeaux de l'Ancien Empire, et l'on ne doit pas être surpris de la trouver dans les Enfers, remplie par un dieu dont le service était de repousser les damnés.

Verset 23.

Interrogatoire.

Traduction. « Que ne dominent point leurs couteaux sur le scribe Nebseni, juste de voix; que je ne descende pas vers

leurs chaudrons[1], parce que moi, je connais leurs noms[2], je connais ce dieu mélangeur qui est parmi eux pour la maison d'Osiris, qui lance des rayons de son œil sans être vu, qui parcourt le ciel par la flamme de sa bouche, imitant Hapi, sans qu'il soit vu. Mais que ma course sur terre soit par-devant Râ, que j'aborde heureusement par-devant Osiris : ne me sacrifie pas, que je ne sois pas sur vos autels, car je suis un suivant du Maître au complet selon les écrits des transformations, je plane en épervier, je glousse en oie, je suis toujours en mouvement comme Nohebkaou.»

Interrogatoire. «Qu'est cela? — Les choses qui sont sur leurs autels, c'est l'image de l'œil de Râ avec l'image de l'œil de Hor.»

Les premières paroles de ce verset sont la répétition de celles qui terminent le verset précédent, et l'auteur y parle des couteaux et des chaudrons des divinités qu'il a citées auparavant, notamment de l'un des Éprouveurs-Djadjnouts qui avait nom le *Mélangeur*, en copte ⲙⲟϫⲧ; et il en fait le portrait : ce Dieu lance des rayons lumineux, quoique invisible, la flamme de sa bouche parcourt le ciel entier, «imitant Hapi sans être vu», c'est-à-dire qu'il fait comme le dieu Nil dont la source était cachée[3]; ainsi les idées se suivent très bien, car la première phrase est construite sur le modèle de la précédente avec un parallélisme qui se termine par les mêmes mots. Le défunt continue ensuite sa prière et demande de marcher sur terre comme le soleil — et il faut entendre sur la terre des Enfers, puisque le soleil ne peut marcher sur terre que dans

(1) Voir au verset précédent.

(2) [hiéroglyphes] «ce qui est à eux», de [hiéroglyphe] «être».

(3) Le verbe [hiéroglyphes] veut dire *rendre comme*, d'où «imiter, faire un rapport exact», etc.

les Enfers, où sa barque est traînée sur le sol ou sur les eaux, — d'aborder heureusement par-devant Osiris, et pour arriver à cet heureux résultat il supplie les dieux Éprouveurs de ne pas l'immoler, de ne pas le mettre sur leurs autels, c'est-à-dire de ne pas le brûler en holocauste, et cela pour la raison qu'il a suivi le Maître au complet, c'est-à-dire Râ, après avoir accompli les transformations, les *devenirs* dont parlent les Livres, en épervier, en oie, en serpent « qui soumet les images au joug », c'est-à-dire Nohebkaou. Quant à l'interrogatoire, il explique par l'œil de Râ, par l'œil de Hor, c'est-à-dire par les créatures de Râ et de Hor, ce qu'il aurait pu désigner par le corps lui-même du défunt.

Verset 24.

Interrogatoire.

Traduction. « Ah! Râ-Toum, maître du grand château, prince, à lui soient la vie, la santé, la force, de tous les Dieux; sauve le (scribe) Nebseni, juste de voix, de ce Dieu dont la face est (en face) de chien et la couleur (en couleur) d'homme, qui vit des renversés[1], le gardien des replis du lac de feu, qui dévore les corps, qui enlève les cœurs, qui lance ce qui sent mauvais[2] sans être vu. »

Interrogatoire. Qu'est cela? — *Celui qui dévore des millions,* c'est son nom; il est dans une île. Quant certes à l'île de flammes, c'est celle qui est pour ceux qui sont dans Anaroudef vers les maisons elliptiques, où ceux qui marchent en elle, étant faibles, sont renversés, mais non coupés en morceaux.— Autre dire : *L'armé d'un couteau* (Madjes) est son nom. — Autre dire : Beba est son nom, il garde ce repli de l'Amenti. — Autre dire : *Celui qui est chef de sa fois* est son nom.

Le verset se comprend de lui-même, quoique certaines expressions demandent à être expliquées. La mention de Râ-Toum réunis veut dire simplement que Toum n'est autre chose que le soleil mort, quoiqu'on le traite de prince de tous les Dieux et qu'il soit dit habiter le *Grand château*, c'est-à-dire la tombe, ce qui se comprend très bien puisque les Dieux ne sont autres que les morts, ainsi que je l'ai démontré dans mes *Prolégomènes*[3]. La mention du Dieu qui a un visage de chien nous reporte de suite au singe cynocéphale; mais le détail qui suit « dont la couleur est la couleur d'homme » nous arrête aus-

[1] C'est-à-dire de ceux que le jugement précipitera la tête la première dans les supplices. — Une variante donne : «qui vit des Rekhitou».

[2] C'est-à-dire sans doute : les entrailles, car il s'agit d'une partie du corps humain.

[3] E. Amélineau, *Prolégomènes à l'étude de la religion et de la mythologie égyptiennes*, chap. iv.

sitôt. Le texte de Nebseni porte : « dont les sourcils sont des sourcils d'homme », mais je dois dire que le texte n'est pas uniforme, même sur les sarcophages anciens ; où les uns ont « les deux sourcils », les autres ont le mot que l'on traduit par « peau » et qui s'est conservé en copte sous sa forme antique ⲁⲛⲟⲙ « peau », et sous sa forme abrégée ⲁⲩⲁⲁⲛ « couleur de la peau » et « couleur » en général. Je crois le second texte préférable : en tout cas, qu'il s'agisse de la peau humaine ou de la couleur des sourcils de l'homme, de quelle race s'agit-il ? de la race blanche ou de la race noire ? La difficulté s'aggrave encore si l'on réfléchit à l'habitude qu'avaient les Égyptiens de se peindre le corps en rouge pour les hommes, en blanc ou couleur de café au lait pour les femmes, habitude encore conservée dans l'Afrique entière[1]. Mais le champ des recherches se trouve singulièrement limité par la mention du *visage de chien*, et c'est dans les couleurs du cynocéphale qu'il faut chercher la solution du problème.

L'interrogatoire porte tout entier sur le nom du terrible génie qui vit des renversés, qui est gardien des replis de l'île de flamme, etc. Les noms sont assez significatifs par eux-mêmes et je n'ai besoin d'expliquer que la méprise qui a fait transcrire par le mot = ⲁⲁ « île », et cette explication est très simple puisque les deux signes s'échangent l'un pour l'autre, ayant la même valeur.

VERSET 25.

Interrogatoire.

[1] Cf. E. AMÉLINEAU, *Prolégomènes*, p. 152, etc., où sont cités les peuples qui ont cette coutume.

Traduction. « Ô maître des vautours, chef de la double terre, maître des oiseaux rouges, que font florir les billots, qui vis d'entrailles ! »

Interrogatoire. « Qu'est cela ? — C'est le gardien des replis de l'Amenti. — Qu'est cela ? — C'est le cœur d'Osiris, il avale toutes les vertèbres. »

Cette traduction, que je fais en m'en tenant au sens physique, diffère de celle de mes devanciers ; elle répond cependant à ce que demande le texte. Ce verset est le commencement de la litanie dont la supplication ne viendra qu'au verset 28. Ceci dit, tous mes lecteurs savent que le défunt invoque un génie, soit par son nom, soit par la mention du rôle qu'il joue dans les Enfers ; c'est ici le dernier cas, et le nom est exprimé par le double rôle : *vautour* d'abord, *oiseau rouge* ensuite ; vautour qui dévore les corps des suppliciés, oiseau rouge qui vit d'entrailles, le premier dépeçant les cadavres, le second dépeçant les poissons qu'il prend et leur fouillant les intestins. L'explication est toute physique, par conséquent naturelle.

Quant à l'interrogatoire, on comprend très bien que le gardien des replis de l'Amenti se nomme le Maître des vautours et des oiseaux rouges ; mais le lecteur reste quelque peu étonné de la seconde partie de l'interrogatoire, celle qui a trait à Osiris. Je vois dans cette seconde partie l'explication des mots *replis de l'Amenti*, où tout le monde doit se rendre, et dès lors le *cœur d'Osiris* n'est plus qu'une métonymie signifiant l'endroit qu'habite Osiris, c'est-à-dire l'Amenti.

VERSET 26.

Interrogatoire.

Traduction. « Ô celui à qui a été donnée la couronne Ourert de la dilatation de cœur en qualité de prince de Henensouten ! »

Interrogatoire. « Qu'est cela ? — Quant à celui auquel a été donnée la couronne Ourert de la dilatation de cœur en qualité de prince de Henensouten, c'est Osiris quand lui fut prononcée la régence parmi les Dieux en ce jour de réunir les deux terres par-devant le maître au complet. — Qu'est cela ? — Quant au jour où lui fut prononcée la régence parmi les Dieux, c'est Hor, fils d'Isis, qui fut créé régent à la place de son père Osiris. — Quant au jour de réunir les deux terres, c'est le rassemblement des deux terres pour la sépulture d'Osiris. »

Ce verset se comprend de lui-même. Ce fut toujours une occasion de joie pour le roi et pour le peuple que l'accession au trône d'un nouveau prince; c'est ce qui dut arriver lorsque Osiris fut proclamé roi des morts dans la ville de Henensouten

des Enfers. Comme cette accession au trône infernal ne put se faire sans quitter le trône de la terre, la royauté d'Osiris dans les Enfers comportait, par conséquence directe, l'accession de Hor, fils d'Osiris, au trône de la terre laissé vacant par la mort de son père. Cette accession au trône s'appelait en Égypte *réunir les deux pays,* celui du Midi et celui du Nord, et les deux pays rassemblés pour l'inauguration d'un nouveau règne l'étaient aussi pour l'enterrement du roi précédent. L'enterrement était donc appelé de même, et cela, non seulement pour la raison que je viens d'indiquer, mais encore parce que déposer un corps dans la terre, c'est le réunir à la terre, à la terre terrestre d'abord où il reste; à la terre infernale ensuite où l'on crée une *Image*. Il y a eu jeu de mots, et ce jeu de mots est passé dans la langue funéraire de l'Égypte.

VERSET 27.

Interrogatoire.

Traduction. « Ô âme vivante qui est dans Henensouten, qui donne les *Images*, qui détruit les pécheurs, que guide le chemin du siècle! »

Interrogatoire. « Qu'est cela? — C'est Râ lui-même. »

L'explication de ce verset sera courte. C'est en qualité d'âme vivante dans la ville infernale de Henensouten que Râ distribue les *Images* à ceux qui doivent être ou qui sont justifiés et qu'il donne à la destruction ceux qui sont reconnus pécheurs. Les deux phrases sont donc exactement parallèles, ce qui n'aurait

pas lieu si je traduisais par *provisions, pains*, etc.[1]. C'est aussi Râ, ou le soleil, qui est guidé sur le chemin du *siècle* et qui crée le comput des temps par la succession régulière du jour et de la nuit.

Les sarcophages anciens ne font qu'un des deux derniers versets et présentent une explication nouvelle pour la *réunion des deux terres*. La voici : ; c'est-à-dire : « Quant à la réunion des deux terres, c'est la mise au cercueil de la momie d'Osiris par son père Râ[2]. » J'explique le mot par , et je crois que le scribe a pris la locution pour le mot « front ». Les très anciens Égyptiens avaient en effet entre autres habitudes funéraires celle de déposer les squelettes ou parties de squelettes dans des cruches ou dans des cistes en poterie, témoin le reliquaire où avait été exposée la tête d'Osiris — c'était une cruche, — les cistes trouvées par M. de Morgan[3] et la cruche dont il est question dans les textes de la pyramide de Teti[4].

VERSET 28. ....[5]

[1] Au sarcophage de Horhôtep le signe est suivi du trait qui annonce les idéogrammes : .

[2] MASPERO, *Trois années de fouilles*, loc. cit., p. 170, l. 548. Parmi les monuments que j'ai à ma disposition, c'est le seul qui contienne la fin de ce chapitre.

[3] J. DE MORGAN, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, II, p. 137-138.

[4] Pyramide de Teti, l. 269.

[5] A ce mot recommence le texte du papyrus d'Ani.

Interrogatoire.

Traduction. « Sauve l'âme du scribe Nebseni de la main de ce Dieu qui s'empare des âmes[1], qui brûle les cœurs[2], qui vit de corruption, que craignent ceux qui sont dans la faiblesse! »

Interrogatoire. « Qu'est cela? — C'est Souti. — Autre dire : c'est le taureau *Smam-oer* (la Grande victime), l'âme de Seb. »

Ce verset est le dernier de la litanie précédente et il fait connaître la supplication que le défunt adresse aux Dieux mentionnés dans les trois versets précédents qui, sans doute, n'en faisaient primitivement qu'un. Le Dieu dont il s'agit ici, qui est « le compagnon des ténèbres dans la barque de Sokaris et que craignent ceux qui sont dans la faiblesse », n'est sans doute que Sokaris lui-même, mort et déjà divinisé. Cependant dans l'interrogatoire, le défunt dit que c'est Souti, ou Set, et l'âme de Seb, le taureau. Que ce soit Sokaris, Set ou le taureau-âme de Seb, on voit clairement ici le rôle malfaisant du Dieu qui s'empare de ses ennemis, les fait brûler et cuire, les dévore. C'est un trait à ajouter aux nombreuses allusions rencontrées au cours de ce chapitre aux actes de cannibalisme mis au compte des mauvais génies : ici l'on peut voir sans crainte de se tromper que tout Dieu, c'est-à-dire tout protecteur avait un rôle en partie double, protéger ceux qui lui agréaient, et tuer ceux qui ne lui agréaient pas : la protection entraîne fatalement un mauvais quart d'heure pour celui contre lequel on protège.

(1) Le texte me semble fautif, il ne faut pas de suffixe car il s'agit de toutes les âmes des morts et non pas de la seule âme d'Ani.

(2) Ou : « les entrailles »; ce qu'il y a dans le ventre.

Le sarcophage de Horhôtep présente de légères variantes qui ne modifient pas la physionomie du verset; je ne m'y arrêterai pas.

Verset 29.

Interrogatoire.

Traduction. « Ô Khepra au cœur de sa barque, dont le corps est la double *neuvaine* des Dieux, sauve l'Osiris Ani, juste de voix, de la main de ces Dieux qui gardent ceux qui ont été jugés [1], auxquels le Maître au complet a donné de le protéger, qui font la garde de ses ennemis, qui font des coupures dans les maisons où l'on découpe, à la garde desquels personne n'échappe [2]; qu'ils n'envoient point leurs couteaux en moi, que je n'entre point dans leurs maisons de découpage [3]; que je ne sois point immobilisé dans leurs salles [4], que l'on ne me fasse point de ces choses que détestent les Dieux, car je suis venu pur dans la Mesqat, et on *lui* apporte des gâteaux de Tahent qui sont dans Tanent. »

Interrogatoire. « Qu'est cela ? — Khepra au cœur de sa barque, c'est Râ lui-même. Quant à ceux qui sont les gardiens de ceux qui ont été jugés, ce sont les cynocéphales, c'est Isis, c'est Nephthys. Quant aux choses que détestent les Dieux, ce sont les ordures et les mensonges. Quant à celui qui entre dans la salle de pureté au cœur de la Mesqat, c'est Anubis qui est derrière le cercueil qui contient les entrailles d'Osiris. Quant à

(1) Mot à mot : « qui sont comptés ».

(2) Je lis comme font les anciens sarcophages; nous avons d'ailleurs rencontré le signe pour , ⲁⲛ, dans ce même chapitre, et les papyrus écrivent .

(3) Je regarde le mot comme une forme de avec prosthétique, en copte ⲥⲓ, *separare*, dont ⲥⲉⲧ n'est que le factitif. Une variante porte : « que je ne descende point vers leurs billots ».

(4) Variante : « dans leurs filets ».

on lui a donné les gâteaux de Tahent qui sont dans Tanent, c'est Osiris. — Autre dire : quant aux pains de Tahent qui sont dans Tanent, c'est le ciel, c'est la terre[1]. — Autre dire : c'est Schou violentant les deux terres dans Henensouten. Quant aux gâteaux de Tahent, c'est l'œil de Hor. Quant à Tanent, c'est l'enterrement[2] d'Osiris. »

Le lecteur verra de lui-même que le verset et l'interrogatoire ont également besoin d'explications, et malheureusement les explications ne sont pas des plus faciles.

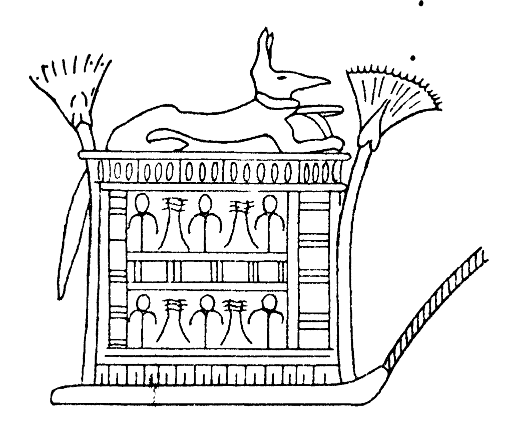
Le défunt commence par invoquer le Dieu Khepra dans sa barque, et l'interrogatoire nous apprend que ce dieu Khepra, c'est Râ lui-même. Le dieu Khepra est représenté par un scarabée, et le signe du scarabée signifiant *devenir,* le dieu Khepra est le Dieu qui devient, qui passe de l'état de mort à l'état de vie, ou du néant à l'existence. C'est le symbole du soleil qui renaît de lui-même, parce que les Égyptiens croyaient avec toute l'antiquité que le scarabée se reproduisait de lui-même, et cette croyance nous explique les paroles qui suivent : *dont le corps est la double neuvaine des Dieux,* parce que Khepra, devenu Râ, donnait naissance à la double neuvaine des Dieux, la grande et la petite, et cela par simple émanation, ou plutôt par générations successives, l'une émanant de l'autre. Le défunt s'adresse ainsi au Dieu en train de se parfaire, de *devenir,* non plus au Dieu néant, mais à un Dieu qui a déjà été mû à passer du néant à l'existence parfaite, de la puissance à l'acte, comme devaient s'exprimer les philosophes grecs.

Il prie ce Dieu de le garder de ces autres Dieux qui surveillent ceux qui ont été jugés, et l'interrogatoire nous apprend

(1) Le ciel et la terre des Enfers sont considérés ici comme des nourritures que l'on donne au mort dans la *Terre de l'affaiblissement* (Tanent), et cela se comprend assez bien.

(2) Mot à mot : « la réunion à la terre ».

que ces Dieux sont les cynocéphales, Isis et Nephthys. L'imagerie solaire nous explique encore ces paroles, car, quand le soleil se lève du Noun sous la forme d'un scarabée (*khepra*), Isis est en arrière et Nephthys en avant du scarabée sur la barque solaire [1], et nous trouvons un cynocéphale à l'avant de la barque et quatre autres la précédant et adorant le soleil au moment où il sort de la montagne solaire [2]. Là encore, les dieux et déesses sont dits remplir un rôle de cruauté envers



les malheureux condamnés. Ces condamnés étaient mis en pièces en des chambres *ad hoc*, où l'on dépeçait les ennemis d'Osiris et où le défunt demande au Dieu qu'il invoque de ne pas entrer. Dans la supplication qu'il adresse, il demande qu'on ne lui fasse point ce que les Dieux détestent, et l'interrogatoire nous apprend que ce que détestent les Dieux, ce sont les excréments et le mensonge : les excréments pour la partie matérielle (et les *Textes des Pyramides* nous édifient complètement à ce sujet [3]), le mensonge pour la partie morale. Il donne pour

(1) Sharpe and Bonomi, *The alabaster sarcophagus of Oimenephtah*, pl. XV.
(2) Lanzone, *Dizionario di mitologia egizia*, pl. XXXIV *ter*.
(3) Notamment les pyramides d'Ounas et de Teti.

IMPRIMERIE NATIONALE.

raison de sa demande qu'il est entré pur dans la *Mesqat*, et l'interrogatoire nous apprend que celui qui entre dans la maison de purification, c'est Anubis qui se tient derrière le cercueil renfermant les entrailles d'Osiris. Pour comprendre ce passage, il faut savoir que derrière le sarcophage proprement dit contenant le corps momifié ou le squelette du défunt, le cortège funèbre comprenait un autre cercueil dans lequel on avait mis les quatre vases canopes, et dans ces vases étaient les entrailles et les viscères du défunt[1].

Quant aux pains de Tahent, c'est-à-dire sans doute de matière blanche et rayonnante comme le cristal qui a nom *tahent* en égyptien, le défunt dans son interrogatoire nous dit que c'est le ciel et la terre : je crois qu'il y a là une figure signifiant les productions du ciel et de la terre infernale. C'étaient des provisions ou des gâteaux fictifs comme ceux qu'on a rencontrés dans les tombeaux égyptiens. On les servait sans doute au repas du soir, *mesi*, lequel terminait la journée et avait lieu au commencement de la nuit, comme c'est encore la coutume chez les peuplades nègres. Ce repas du soir était d'autant plus nécessaire que le défunt se trouvait en la *Terre de faiblesse*[2], Tanent, et, comme le ciel et la terre avaient quelque clarté, même la nuit, l'auteur les compare à des pains en cristal qui jetteraient quelque lueur. Il les compare aussi à la violence que Schou exerce envers les deux pays, c'est-à-dire le ciel et la terre, qu'il sépare violemment, et, en les séparant, il permet à la lumière de se produire en faisant le jour. Cette séparation infernale s'opérait à Henensouten des Enfers, de même que la séparation regardée comme réelle était placée

(1) Budge, *The book of the dead*, papyrus of Ani, pl. V; Naville, *Das ægyptische Todtenbuch*, I, pl. III, La, d°, Le.

(2) L'orthographe de Tanent est ordinairement ; ici le scribe fait un jeu de mots entre « terre » et « pain », les deux se prononçant également *ta*.

à Henensouten de la terre. Enfin, comme toute chose créée est appelée œil de Hor, nous ne devons pas être surpris de voir cette appellation donnée aux provisions du repas nocturne. Le sarcophage de Horhôtep contient des variantes que je dois faire connaître; il dit : « Ah! ce dieu Khepra au cœur de sa barque, dont la double neuvaine des Dieux est le corps éternel, sauve-moi du bras de ces gardiens de ceux qui ont été jugés, à qui le *Maître au complet* a donné de le protéger, qui font la guerre contre ses ennemis, qui font des coupures en dedans des chambres de dissection sans que personne échappe à leur garde; que je ne sois point renversé pour vos couteaux [1], que je ne m'asseye pas dans l'intérieur de vos maisons de billots, que je n'entre pas vers vos chambres de dissection, que je ne descende pas à l'intérieur de vos salles de billots, que l'on ne me fasse pas des choses de celles que détestent les Dieux, car moi, je m'éloigne pur de la Mesqat, et on *lui* [2] a donné des gâteaux en *tahent* dans Tanent. — Dire paroles [3] : quant à la Mesqat, c'est certes la violence (faite) dans Henensouten. Quant aux pains de Tahent, c'est l'œil violent des hyènes(?). Quant à la maison de faiblesse, c'est la tombe d'Osiris [4]. »

Il n'y a à expliquer de cette ancienne rédaction que le mot *Mesqat*, que renferment aussi les papyrus, et qu'on explique ici par l'endroit où fut fait l'acte de violence qui sépara le ciel de la terre [5]. Cela n'a pas empêché M. Pierret de traduire ce mot par *la chambre de renaissance*. Or, ici, le lecteur peut

(1) Le mort adresse directement la parole aux génies.

(2) Le défunt parle subitement de lui à la troisième personne : je suis celui auquel on a donné, etc.

(3) C'est la forme que l'auteur a adoptée dans le sarcophage pour signifier l'interrogatoire, et cette forme montre bien que l'on répond.

(4) C'est-à-dire : la maison où l'on descend.

(5) Un papyrus, au lieu de [hiéroglyphes], a [hiéroglyphes], qui ne signifie rien, car ce mot a pour sens « rouler ».

le voir, il ne s'agit que des supplices que le défunt demande à éviter, des chambres où il s'agit de passer sans y laisser sa peau, pour employer une expression triviale; car le mot , veut dire précisément *peau*, et, déterminé par la maison, il signifie *la maison de la peau*, c'est-à-dire la chambre où l'on écorchait les damnés.

Verset 30 et dernier.

(*sic*)

Interrogatoire.

Traduction. «Que Toum bâtisse ma maison, que le Dieu double lion fonde mon château, que soient atteints ses entours[1], que Hor me magnifie, que Set me divinise, et réciproquement[2], car il arrive en cette terre, il a pris ses jambes, le scribe Ani, juste de voix par-devant Osiris[3]; il est Toum, il est de ma ville[4]. Arrière, Dieu Rehou, dont la bouche éclaire et la tête culmine. — Autre dire : que te fasse retourner celui

(1) C'est-à-dire : que soient faites les cérémonies consistant à tracer le pourtour d'une maison sur le terrain, au moyen d'une tranchée, qui en déterminait l'aire.

(2) L'expression signifie «retourner la proposition», d'où «réciproquement»; mais cette réciproque n'est pas toujours juste, et ici il faut entendre que Hor fasse l'action de Set et Set celle de Hor pour le défunt.

(3) Comparer l'expression vulgaire : «prendre ses jambes à son cou».

(4) C'est-à-dire : le défunt est un dieu incomplet et il vient de la ville du défunt en tant que dieu incomplet.

qui garde sans qu'on le voie — car l'Osiris Ani est gardé, il est Isis, il a été trouvé la chevelure écartée sur sa face, mélangée sur son front, il a été conçu par Isis, encerclé par Nephthys[1], on lui a retranché ce qui était de mauvaise qualité; les exploits[2] sont à ma suite, les ardeurs de ma naissance sont sur mes deux mains[3], mon bras est pour des millions; que les Rekhitou tournent leurs épaules pour moi, que les montagnards abattent pour moi les ennemis, que les *Rassemblés* compriment pour moi leurs bras; qu'on me traite avec amitié, que ma douceur me concilie les habitants de Kheraha[4] et la ville d'On; que tout Dieu me craigne grandement, car je suis le grand des ardeurs pour celui que maudissent les flèches de la maison des frères; que je vive à mon gré, car je suis Ouadjit, la maîtresse de ceux qui sont dans les flammes, et qu'ils soient emportés pour moi ceux qui sont détruits en elles.»

Interrogatoire. «Qu'est cela? — *Mystérieuses les formes que donne Menhou*, c'est le nom de la tombe; *celui qui est vu sur le bras*, c'est le nom du sarcophage. — Autre dire : c'est le nom du billot. — Quant au lion brillant de bouche, culminant de tête, c'est le phallus d'Osiris. — Autre dire : c'est le phallus de Râ. Quant à «j'ai dispersé ma chevelure, je l'ai mélangée sur mon front», c'est Isis dans ses mystères, quand elle y laisse tomber en arrière sa chevelure. Quant à Ouadjit, maîtresse de ceux qui sont dans les flammes, c'est l'œil de Râ.»

Certains papyrus portent une autre phrase qui termine l'interrogatoire : «Quant à que «soient emportés pour moi ceux

[1] C'est-à-dire : il s'est développé comme l'enfant dans le sein de Nephthys et lui a fait une ceinture; Nephthys a été *circumdata*.

[2] Mot à mot : «les vautoureries».

[3] C'est-à-dire : en ma puissance.

[4] «La ville des combattants.»

« qui sont en elles (les flammes) », ce sont les rassemblés de Set en s'approchant d'elle (Ouadjit), car c'est s'approcher de la flamme [1]. »

Ce verset long et difficile d'interprétation ne se retrouve point sur les sarcophages anciens : Lepage-Renouf a conclu de cette absence que c'était une addition au texte primitif [2]. Je dois dire que cette conclusion ne découle pas nécessairement des faits, car, si c'est un fait que ce verset est absent sur les sarcophages anciens, un autre fait montre que ces sarcophages ne contiennent pas nécessairement tout le chapitre, puisque le premier exemplaire de Horhôtep finit au verset 20, et le second au verset 29, celui de Hora également au verset 20, celui de Set-Bastit au verset 21, le premier de Mentouhôtep au verset 29, immédiatement suivi du chapitre XVIII, de même que le second ; celui de Sebekâà finit au contraire au verset 20, au milieu de la phrase. La conclusion à tirer de ces faits est que les décorateurs ont fini le chapitre en des endroits divers, selon la place qu'ils avaient. D'ailleurs le verset 30 est la fin naturelle de ce chapitre, car la construction d'une maison ou d'un château pour le défunt est la conclusion du *Livre des morts*, puisque c'est la dernière grâce que lui fait Osiris au chapitre CLII, et ce dieu prend même le soin de le conduire à cette dernière demeure et d'engager ses voisins à le traiter fraternellement, car c'est un Dieu tout comme ceux qui l'ont précédé dans le sort des élus.

Maintenant que j'ai formulé cette observation, je n'éprouve aucun scrupule à dire que ce verset est rempli de variantes qui me semblent de véritables fautes de copistes, soit que le scribe

(1) Voici le texte de cette phrase : [hieroglyphs] (Naville, *Das ægyptische Todtenbuch*, II, p. 74 ; texte de Nebseni complété).

(2) Lepage-Renouf, *The book of the dead*, loc. cit., p. 390.

se soit relâché de son attention, soit qu'il ait eu à son service un texte déjà corrompu : les variantes que M. Naville a rassemblées dans son édition en sont déjà une preuve suffisante et le texte d'Ani n'est pas meilleur, tant sans faut.

Tout d'abord le scribe emploie le pronom pour la première personne; puis, comme ce signe est mis ordinairement pour la seconde personne, il a parlé de lui à la troisième personne, puis à la première personne, de sorte qu'il est évident que le pronom , ordinairement de la seconde personne est mis pour la première, et cela est si vrai que presque tous les papyrus cités par M. Naville emploient le pronom ou , qui est bien de la première personne. De même où Ani a en parlant de lui à la troisième personne, d'autres papyrus ont , c'est-à-dire la première personne. Les scribes se sont donc embrouillés dans ces divers pronoms et ils n'ont pas su lequel employer, ce qui me mène à supposer — et ma supposition doit être bien près de la réalité — que les scribes de la XVIIIe dynastie, se trouvant en présence d'une forme vieille et sujette à amphibologies, ont voulu la rajeunir, comme c'est encore leur coutume, et n'ont réussi qu'à embrouiller davantage encore un texte déjà si peu clair par lui-même. Les *Textes des Pyramides* nous fournissent d'ailleurs des exemples où le même signe est employé à la fois pour la première et la seconde personne.

Par exemple, où sur la pyramide de Pépi Ier, l. 646 et 715, on lit : , la pyramide de Merenra écrit, l. 474 : , etc., c'est-à-dire d'après le premier texte : « Je connais ton nom, je n'ignore pas ton

nom; *point ses limites* est ton nom, *celui qui s'agrandit* est le nom de ton père, et *celle qui se repose* est le nom de ta mère»; et d'après le second: «Merenra connaît ton nom, Merenra n'ignore pas ton nom», etc. Le second exemplaire ne pouvant se traduire autrement, il s'ensuit que dans le premier le signe ⸗ remplace à la fois la première et la seconde personne. De plus, il ne serait pas étonnant que le défunt sache ou que le Dieu sait son propre nom ou celui de ses parents, tandis qu'au contraire il est surprenant que le défunt, arrivant dans un lieu où il n'est jamais allé, sache le nom et la généalogie du Dieu qui veille sur ce lieu. Il en est de même de la prière qui termine ce chapitre XVII: le défunt n'a pas besoin de demander ni pour un Dieu quelconque, ni pour Khepra qui précède, que le Dieu Toum lui bâtisse une maison, car ce Dieu en avait une depuis le jour où il avait été admis au rang des Dieux; mais il lui importait beaucoup qu'on lui en bâtît une pour y passer l'éternité de la seconde vie, et c'est pour cela qu'il donne des détails précis sur sa seconde venue à l'existence, assurant qu'il est Isis, qu'Isis l'a conçu, que Nephthys l'a porté, etc., qu'il demande l'appui des Rekhitou, le soutien des montagnards, etc., et qu'il termine en disant: «Je suis Ouadjit, maîtresse de ceux qui sont dans les flammes.» Cette *Ouadjit*, que l'interrogatoire nous dit être l'œil de Râ, n'est ni plus ni moins que l'une des Uræus qui gardaient les portes des domaines ou des heures de la nuit, et qui lançaient la flamme de leur gueule contre tous ceux qui s'en approchaient sans savoir les mots de passe: c'était aussi l'un des deux serpents protecteurs de l'Égypte, l'un au Sud, l'autre au Nord, et elle était chargée de veiller à ce qu'on n'entrât pas dans la vallée du Nil par le Nord.

Les autres explications de l'interrogatoire ont besoin de quelque élucidation. D'abord la première explication: *Mystérieuses les formes que donne le Dieu Menhou*, c'est le nom du

tombeau, c'est-à-dire du lieu où l'on descend : ce Dieu Menhou est très rarement représenté et a son nom écrit [hiéroglyphes], avec un épervier momifié pour montrer que c'était un Dieu des morts et dès lors on comprend facilement que le Dieu de la tombe donne des formes mystérieuses. Le seconde explication est du même ordre : *Celui qui est vu sur la main.* Ces derniers mots sont un idiotisme égyptien dans le genre du mot ϹⲀⲦⲞⲦ = ϹⲀ + ⲦⲞⲦ « côté de la main », c'est-à-dire le geste qu'on fait si facilement en Égypte en tournant vivement la main, et l'expression veut dire « aussitôt ». Les mots [hiéroglyphes] signifient également « aussitôt », et ils sont rendus en grec par *εὐθέως* dans le décret de Canope. Si ce nom est donné au sarcophage, c'est-à-dire au cercueil, c'est qu'il ne faut pas longtemps pour savoir qu'il s'agit d'un cercueil ou que le mort y est renfermé. La même explication s'applique au billot sur lequel on couchait la tête des damnés.

Une autre explication a trait au Dieu Rehou qui brille de bouche, culmine de tête, et le défunt dit que ce Dieu est le phallus de Râ ou le phallus d'Osiris. Le lecteur n'aura qu'à penser au rôle et à l'état du membre viril dans la génération lorsqu'il se dresse en érection, pour comprendre de lui-même ce que veut dire le scribe égyptien : c'est du réalisme le plus cru qu'on puisse imaginer. Comme il s'agit ici de la seconde vie et que cette vie traverse, je le répète encore, les mêmes phases que la première, il n'est pas étonnant que Râ ou Osiris y aient un rôle à jouer, chacun pour les morts de leur confrérie. C'est encore par une explication physique que s'expliquent les mots : *J'ai dispersé ma chevelure, je l'ai mélangée sur mon front,* lesquels sont expliqués par ceux-ci : « C'est Isis dans ses mystères lorsqu'elle y laisse tomber sa chevelure. » Les mystères d'Isis, se sont les opérations mystérieuses qu'elle fit à la mort d'Osiris, et tout d'abord l'action de montrer son deuil en laissant sa chevelure couvrir son front avant de la couper et

de la consacrer à Osiris[1], témoin les nombreuses chevelures offertes au tombeau d'Osiris en Abydos et que j'y ai trouvées encore en place au mois de janvier 1898. Or, si l'on veut voir cet acte passé dans l'écriture égyptienne par un signe hiéroglyphique, on n'a qu'à se reporter aux *Textes des Pyramides*[2] et l'on verra que le mot (= la mort) est déterminé par le signe suivant, c'est-à-dire par une mèche de cheveux partant du sommet de la tête et venant se disperser sur le front qu'elle couvre en partie. Cette dispersion des cheveux sur le front suppose que la mèche fait le contraire de ce qu'elle fait ordinairement, car elle tombe dans le dos et non sur le front; c'est ce qu'exprime le mot , qui s'écrit aussi et qui est un factitif de , ON « reculer. venir en arrière »[3]. On ne pouvait donner commentaire plus lumineux. Avec cette explication se termine le chapitre XVII : le lecteur aura vu, je crois, que les explications les plus allégoriques, et les plus détournées du sens physique par la fantaisie et l'imagination des auteurs, se résolvent en fin de compte en une explication physique légèrement détournée de son sens primitif.

IV

Le lecteur aura vu aussi, je l'espère, quelle est l'économie de ce chapitre, économie claire et ne laissant place à aucun doute. Le défunt qui veut arriver au suprême bonheur des Champs-Élysées de l'Égypte, grâce à ce seul chapitre, pose d'abord en principe qu'il a fait, pour parvenir à la seconde vie, ce qui a été fait au commencement du monde par les Dieux primordiaux : il est sorti du Noun comme Râ, il est né des Dieux et des Déesses, comme ceux qui ont existé avant lui,

(1) Plutarque, *De Iside et Osiride*, xx.
(2) Pépi Ier, ligne 791 et suiv.
(3) Brugsch, *Wörterbuch*, suppl. p. 89.

et il demande que, grâce à cette généalogie divine et primordiale, il lui soit fait certaines faveurs qu'il énumère. La première partie du chapitre est une partie de constatation et d'affirmation, la seconde une partie d'obsécration où la prière est mélangée parfois à l'affirmation de certains faits qui sont cités par l'obsécrant. Cette économie est parfaitement conforme à la situation. De la seconde partie je n'ai rien à dire ici, m'étant, je crois, suffisamment expliqué au cours de ce travail; il en est tout autrement de la première par laquelle nous sommes mis en face d'un système cosmogonique ayant eu beaucoup de vogue en Égypte, qui ne changea pas ou presque pas jusqu'à la fin de l'Empire égyptien, et que nous retrouvons tel quel dans les systèmes que nous appelons gnostiques. C'est ce que je vais démontrer à présent.

Au commencement de toutes choses, alors qu'il n'y avait ni ciel, ni terre, ni dieux, ni hommes, ni mort, ni vie, existait l'abîme primordial que les Egyptiens ont désigné sous le nom de Noun. Dans ce Noun était un Dieu qui n'existait pas et qui est désigné par le nom de Toum, ou *Celui qui n'est pas*. Ce Dieu qui n'était pas parvint cependant à l'existence, c'est-à-dire passa de la puissance à l'acte, et se manifesta par le premier être que les Egyptiens pouvaient concevoir, le soleil ou Râ. Ce Dieu Râ existait tout seul et, devant faire sortir de lui de nouveaux êtres, il s'avisa d'un moyen aussi barbare que primitif, celui de se masturber jusqu'au sang, et les gouttes de sang devinrent des Dieux, car les Égyptiens ne pouvaient pas s'imaginer un dieu autrement qu'anthropomorphe avec toutes les habitudes humaines. Cette manière parut cependant trop brutale à quelques penseurs et ils préférèrent faire jouir Râ en lui-même, lui accorder les deux sexes et lui faire émaner de lui-même, par voie de génération en quelque sorte spontanée, deux êtres distincts, à savoir Schou et Tefnout, et dès lors la différenciation des sexes, une fois faite, se continue toujours et, de deux

êtres en deux êtres consécutifs, par voie de syzygie, le monde se peupla de Dieux d'abord, puis de héros, puis d'hommes et de femmes ordinaires.

Mais ce Râ, ou le soleil, chaque soir après avoir accompli sa course, disparaissait aux yeux des Egyptiens pour renaître le lendemain dans une vie nouvelle. Lorsqu'il était descendu dans la montagne occidentale, il était mort; il était le Dieu Toum, le Dieu devenu *rien*, rien qu'un corps mort qui devait aller reprendre son existence avant de reparaître à la voûte du ciel. La vie des Dieux, n'étant autre que la vie des hommes et devant fatalement se terminer par la mort à laquelle personne n'échappe, se terminait donc naturellement par la mort, par une mort imitant celle de Râ, leur créateur, sauf en un point, à savoir la renaissance, car une fois morts, c'était pour toujours, et ils devenaient des Dieux par le fait même de leur mort et de leur descente à la suite de Râ dans les Enfers. Ces Enfers, ce n'était ni plus ni moins, d'abord, que l'abîme primordial dont tout était sorti, si bien qu'encore à la période chrétienne l'Apôtre Paul, ayant éprouvé le besoin de voir les Enfers où le Christ était allé visiter les âmes des mortels qui attendaient sa venue, fait entrouvrir le Noun au milieu de la mer, y descend, y voit ce qu'il voulait voir et vient remonter à la surface pour répondre à l'évocation de son disciple Barnabé[1]. Et pour rendre la similitude plus complète, les Égyptiens avaient placé dans leurs Enfers des fleuves et des canaux, et ces Enfers n'étaient qu'un Noun d'où étaient sortis des champs stériles ou florissants suivant la région dans laquelle on se trouvait, comme de l'abîme primordial étaient sortis, à la suite du soleil, le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent.

Ce dernier point de la doctrine s'est donc conservé exactement le même à travers les siècles, malgré les changements

(1) Zoëga, *Catalogue Cod. Copt.*, p. 230, n° CXXXII.

d'étiquette religieuse. Il en est de même du point initial et je vais montrer tout d'abord la persistance de la doctrine cosmogonique, à la fin de l'Empire égyptien, par un texte fort clair, texte qui n'est apparenté que d'assez loin avec le *Livre des morts*, et qu'a publié M. Budge d'après un papyrus du British Museum. Ce papyrus fut écrit par un prêtre d'Akhmim, nommé Nesmin, sous le règne d'Alexandre, fils d'Alexandre, c'est-à-dire vers l'an 323-311[1], peu de temps après la conquête macédonienne et avant que Ptolémée, fils de Lagos, se fût emparé du pouvoir[2]. Ce papyrus est intitulé : «Livre de qui connaît les devenirs de Râ et le renversement d'Apap», il contient trois ouvrages différents, dont le troisième renferme en double exemplaire une cosmogonie complète, que je vais traduire sans citer le texte, pour ne pas multiplier les signes hiéroglyphiques, me contentant d'éclairer par des signes les passages les plus importants. Les mots de cette cosmogonie sont mis dans la bouche du *Maître au complet parvenu à l'existence*, , et voici ce qu'il contient :

«Moi, je suis celui qui est devenu en Dieu Khepra (celui qui devient), je suis devenu le devenir des êtres devenus, le devenir de tous les devenus à la suite de mon devenir, et nombreux ont été les êtres devenus en sortant de ma bouche, sans qu'il y eût de ciel, sans qu'il y eût de terre, sans qu'eussent été créés les oiseaux de la terre, les reptiles en cette place que j'ai ordonnée pour eux hors du Noun et de l'affaiblissement. Je n'avais pas trouvé une place où me tenir, je me fus utile par mon propre cœur, je me fondai dans le vide, je me fis toutes les formes, quoique solitaire, alors que je n'avais pas émis

[1] Bouché-Leclercq, *Histoire de l'Égypte ptolémaïque*, I, p. 12-13 et 54.

[2] Budge, *The Gods of the Egyptians*, I, p. 293 et suiv. Ce papyrus très important pour l'histoire des idées en Égypte a d'abord été publié par M. Budge dans un volume de la publication *Archæologia*, où il est demeuré presque enfoui, car depuis le temps de la publication, malgré les efforts de l'auteur, il n'a pas attiré l'attention dont il est digne.

Schou, que je n'avais pas craché Tefnout, alors que n'était pas devenu un autre qui agit avec moi. Je fondai en mon propre cœur le devenir de mes nombreux devenus, issus de mes transformations, alors que me devinrent les devenirs des enfants en devenirs de leurs enfants[1]. C'est moi qui fis le mari dans mon poing, qui me souillai dans mon ombre, qui fis tomber la semence de ma bouche, moi-même qui versai Schou et qui crachai Tefnout. Dit mon père Noun : « Ils ont affaibli mon œil « à les attendre depuis deux périodes Henhen[2], et ils marchent « à moi en suite de mon devenir d'un Dieu unique, trois Dieux « qui sont pour moi et en lesquels je suis devenu en cette « terre. » Alors donc exultèrent Schou et Tafnout hors du Noun où ils étaient[3]. Ils m'amenèrent mon œil à leur suite. Après donc que j'eus réuni mes membres, je pleurai sur eux et les hommes devinrent de mes larmes sorties de mon œil, lequel s'irrita contre moi après être venu et avoir trouvé que j'en avais fait un autre en sa place[4]. Je lui attribuai la protection de ce que j'avais fait, je le mis en conséquence le premier de sa place devant moi. Après donc que je l'eus établi régent sur cette terre en son entier, les plantes tombèrent en leurs saisons[5], ce qu'il prit en lui me fut attribué[6], et sortirent pour

(1) Je comprends que ce Dieu fit d'abord ses devenirs qui sont ses enfants, puis qu'il y eut les devenirs de ses enfants qui furent les petits-enfants du Dieu primitif. Il ne s'agit ici encore que de puissance.

(2) C'est-à-dire : J'ai pendant des millions d'années attendu qu'ils existassent et mes yeux se sont fatigués à regarder en l'attente de cet événement.

(3) L'abîme primordial est écrit ici . Le signe = , c'est une nouvelle preuve, cette fois écrite en hiéroglyphes, que l'abîme primordial des eaux s'appelait *Noun* en égyptien.

(4) Il y a ici un jeu de mots entre le mot signifiant l'œil ordinaire et le même mot signifiant créature, œil de Râ ou œil de Hor, d'après les Égyptiens. Le second texte donne de cette phrase la version suivante : « Je lui attribuai la protection de ce contre quoi il était en fureur pour moi à cause de sa venue. »

(5) C'est-à-dire : poussèrent.

(6) C'est-à-dire : tout ce que l'œil fit exister.

moi les plantes, tous les reptiles, tout ce qui devint en eux : Schou et Tafnout enfantèrent Seb et Nout, Seb et Nout enfantèrent Osiris, Horus maître de ses yeux[1], Set, Isis, Nephthys, de leur ventre, l'un après l'autre ; ils enfantèrent, ils se multiplièrent sur cette terre[2]. »

Telle est cette cosmogonie authentique des Égyptiens; le lecteur qui l'aura lue remarquera de lui-même que cette longue exposition n'est que l'explication des premiers versets de notre chapitre XVII. Tout y est calculé pour expliquer comment le Dieu *qui devient* est amené à passer de l'état de puissance à l'état d'acte, de même à l'existence réelle. Le premier pas fut de faire sortir le soleil du sein de l'abîme primordial, le second de faire émaner Schou et Tafnout en puissance de ce soleil qui n'était lui-même qu'en puissance; le troisième de créer une terre en puissance; le quatrième de créer Schou et Tafnout existant réellement, et alors tout se déroule. comme nous le voyons encore, par voie de génération. Il est vrai que l'auteur oublie de dire comment le soleil en puissance devient un soleil en acte, et de même Schou et Tafnout, la terre et tout le reste; c'est ce que personne ne pouvait expliquer et ce qui est encore inexplicable. Sans doute tout n'est pas aussi clairement déduit que je viens de l'écrire. Cependant à travers les obscurités d'un style que l'on cherchait à rendre aussi peu clair que l'on pouvait, sans compter que le sujet en lui-même était forcément obscur, puisqu'on n'en savait rien, cette cosmogonie apparaît encore assez claire, et, je le dis tout de suite, elle ne dif-

[1] L'orthographe employée par le papyrus, contenant une négation, signifie au contraire : « celui qui n'est pas maître de ses yeux » ; je ne sais quelle est la bonne forme.

[2] BUDGE, *The Gods of the Egyptians*, I, p. 308-319 ; il existe de cette cosmogonie une seconde version que M. Budge a publiée dans le même ouvrage, I, p. 313-321. Cette seconde version est à peu près la même que celle que je viens de traduire, cependant elle donne parfois des éclaircissements qui sont les bienvenus.

fère guère des anciennes cosmogonies hébraïques et grecques. Je vais l'expliquer.

Il n'est aucun lecteur qui n'ait vu que l'émanation de Schou et de Tafnout est le pivot sur lequel roule le système tout entier. Qu'est-ce donc que Schou et Tafnout? Schou, répond-on habituellement, c'est le *souleveur*. Tafnout, c'est la *cracheuse;* cette explication est basée sur le rôle qu'on prête à Schou de soulever le ciel et à Tafnout de cracher Nout au ciel[1]. De cette double étymologie on a tiré tout un système très ingénieux, sinon toujours très logique, et l'on a expliqué de la sorte presque toute la religion égyptienne. Or, s'il y a une conclusion qui ressorte clairement du texte que je viens de traduire, c'est que Tafnout n'est pas la *cracheuse de Nout,* comme on l'a cru, c'est qu'au contraire elle est *crachée* par Râ au même titre que son époux, le dieu Schou. Par conséquent, ce qui regarde son rôle dans la fonction de *cracheuse,* tombe nécessairement, puisqu'elle ne crache pas Nout, qu'elle l'enfante simplement après l'avoir conçu de son mari, comme toutes les autres femmes. Ce texte le dit expressément, puisque Seb et Nout sont les enfants de Schou et de Tafnout, au même titre que la famille de Seb et de Nout a été mise au monde par les parents. Cette impossibilité du rôle de Tafnout rend elle-même impossible le rôle qu'on attribue à Schou, car le mot *Schou* est très connu en égyptien, il signifie l'*aride,* ϣⲟⲟⲩⲉ en copte. De même le mot Tefnout a une notoriété non moins égale en égyptien, quoiqu'il ne se soit pas conservé en copte : il signifie l'*humide*. Le mot [hiéroglyphes], d'où est venu par dérivation le nom de [hiéroglyphes], est déterminé par [hiéroglyphe], les jambes en marche, ce qui veut dire *être tendre,* et le déterminatif ne signifie pas ici que l'on doive traduire par un verbe de mouvement, il signifie simplement que les jambes en marche ou les pieds laissent des traces de leur passage sur une terre

(1) Cf. *Bibliothèque égyptologique*, II : Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, p. 280, 354, 356, 357, 370 et 375, entre autres

tendre où les pas s'impriment, et, s'ils s'impriment facilement, c'est que la terre a en elle un principe d'humidité. C'est bien le sens qu'il a dans le passage suivant du *Livre des morts* : [1] : « ce que je bois, c'est Osiris; ma Tafnout, c'est l'eau », c'est-à-dire : ce qui m'humidifie, c'est l'eau. De même le déterminatif du mot *Schou*, le soleil avec ses rayons, , n'est pas un déterminatif correspondant à l'action exprimée par le mot = ϣⲟⲟⲩⲉ « aride », mais simplement un déterminatif indiquant le résultat de cette action, à savoir la siccité et par conséquent l'aridité. En outre, comme le même mot a le sens de *vide*, car la sécheresse et l'aridité produisent fatalement le vide, sinon le vide absolu et physique, du moins ce qui paraît vide aux yeux des peuples enfants, ce qui est aride, sec et improductif, les Égyptiens ont joué sur le nouveau sens de ce mot et ils ont appelé Schou le vide entre le ciel et la terre. De même que la nuit leur semblait précipiter le ciel sur la terre, Nout sur Seb, la femme sur le mari, absolument comme Virgile, par une figure analogue, a dit : « ruit oceano nox [2] », car aux yeux du vulgaire ignorant c'est toujours la nuit qui tombe sur la terre, enveloppant de son obscurité les personnes et les choses, de même lorsque l'aube apporte ses clartés successivement plus lumineuses, le ciel paraît se détacher de la terre, se soulever à mesure que la nuit disparaît et remonter à la place d'où il était descendu, laissant entre elle et lui un espace vide : c'est cet espace vide qui était appelé *Schou* par les Égyptiens. Par conséquent, si Schou était une divinité du ciel, comme l'a cru M. Maspero [3], c'était par raccroc et non par destination, puisqu'il était placé entre la terre et le ciel, ne faisant partie ni de l'une, ni de l'autre. Quant à Tafnout, ce n'était certainement pas une divi-

(1) *Livre des morts*, chap. CLII, l. 6 de l'édition Naville.

(2) *Æneid.*, II, v. 250. Cf. aussi : « Ponto nox *incubat* atra », I, v. 89.

(3) Maspero, *Sur l'Ennéade*, dans la *Bibliothèque égyptologique*, II, p. 357.

nité du ciel; c'était simplement un des éléments constitutifs de toute chose d'après la physique primitive des anciens Égyptiens: elle était l'humidité, comme son mari était le sec, l'aride. Cette physique cosmogonique, unissant les deux contraires, dénote déjà une profondeur de réflexion très grande, si grande que les hommes s'en sont contentés jusqu'au XVIe ou au XVIIe siècle de notre ère en l'attribuant aux philosophes grecs.

Cette explication très simple d'un phénomène purement physique ne comporte pas de piliers maintenant, aux quatre coins du ciel, la voûte céleste surélevée au-dessus de la terre. Et cependant, ces piliers sont bien connus de ceux qui ont la pratique de l'imagerie égyptienne, puisqu'ils sont contenus dans l'hiéroglyphe classique 𓇯, et que, dans la représentation imagée du ciel sous la forme d'une vache, *la grande pleine* (*Mehourt*), ils sont placés sous les quatre membres de la vache. Comment donc les expliquer? L'explication est des plus simples et je l'ai déjà donnée dans mes *Prolégomènes à l'étude de la religion et de la mythologie égyptiennes.* Les Égyptiens n'avaient pas été sans remarquer que le ciel semblait se poser sur certaines montagnes, que même il semblait s'y enfoncer à certains jours[1]; l'intérieur de l'Afrique leur offrait des montagnes aptes à ce rôle aux quatre points cardinaux, ce que ne pouvait pas leur offrir l'Égypte qui n'en a pas d'assez élevées et dont le climat est trop pur pour permettre de dire que le ciel reposait sur des montagnes, à moins que ce ne fût un cas tout à fait exceptionnel. D'un autre côté, ayant eu l'idée de figurer la voûte céleste par une vache énorme dont le ventre était gros du soleil et constellé d'étoiles, les auteurs égyptiens étaient tenus de lui donner des membres immenses pour toucher le sol, ou de lui appliquer aux quatre membres des supports, des

[1] De là la forme de l'hiéroglyphe [hiéroglyphe] où le ciel — est descendu au-dessous de la fourche du support.

étais qui la maintinssent à la voûte du ciel. Ce sont ces étais que l'on appelle les supports de Schou, sans que Schou ait été lui-même un support, car lorsque les Égyptiens représentaient la barque du soleil portée à bras tendus par un Dieu, comme c'est le cas pour le sarcophage de Séti I[er], le Dieu supporteur s'appelait *Noun* et son nom est écrit en gros caractère entre sa tête et la barque qu'il soutient [1]. Schou représente donc bien le vide existant entre le ciel et la terre, et les quatre supports de Schou, ce ne sont ni plus ni moins que les montagnes qui touchaient le ciel de leurs sommets, chose parfaitement vraisemblable et vraie. Si les Égyptiens avaient imaginé un pieu fourchu aussi grand que la distance entre le ciel et la terre — ils le pouvaient certes, — ils n'auraient pas rendu la chose plus vraisemblable et n'auraient su que répondre à qui leur aurait dit : « Montrez-nous donc ces pieux gigantesques assez élevés pour toucher de la terre au ciel et soutenir la voûte céleste, car nous ne les voyons pas et ne les avons jamais vus ! » Si l'on répondait que les arbres géants des forêts tropicales auraient pu leur donner l'idée de ces supports, je ferais observer que ces arbres gigantesques ne semblent supporter le ciel qu'alors qu'il n'est plus besoin de supports, c'est-à-dire lorsque la nuit *tombe* sur eux et les enveloppe de son obscurité : c'est pendant le jour, et non pendant la nuit, qu'il fallait des supports.

La cosmogonie égyptienne telle que la décrivent les textes que j'ai cités, et principalement notre chapitre XVII, suppose donc un abîme primordial où tout était en puissance, un premier être d'abord en puissance, puis en acte, qui entre en manifestation de lui-même par voie aussi approchante que possible de la voie par génération, la seule que pussent connaître les anciens Égyptiens, la seule que nous connaissions

[1] SHARPE and BONOMI, *The alabaster sarcophagus of Oimeneptah I*, pl. XV.

encore[1]; puis il avait produit en puissance le sec et l'humide, il les avait réalisés en acte et en avait formé deux des éléments constitutifs dont toutes choses sont sorties. Ces choses, il les produit d'abord, et ce n'est qu'après les avoir produites qu'il songe à peupler d'êtres à la fois humains et divins, et en particulier de cette famille de Seb et de Nout, de la Terre et du Ciel, appelée à jouer un si grand rôle dans l'histoire traditionnelle de l'Égypte. C'est la même économie que l'on trouve dans le récit mosaïque de la création, puisque ce récit suppose tout d'abord un abîme d'eau dans lequel était la divinité appelée à créer, sur lequel la *Rouah* étendait ses ailes comme l'oiseau femelle qui couve, et qui, par son incubation, en fait sortir peu à peu toutes les créatures, jusqu'à ce qu'enfin tout soit préparé pour recevoir celui qu'on appelle le roi de la création, c'est-à-dire l'homme[2].

Cette cosmogonie de l'Égypte, nous la retrouvons encore, presque inchangée, dans les systèmes des philosophes appelés *Gnostiques*, notamment dans les deux plus célèbres, ceux dont les autres sont dérivés, à savoir les systèmes de Basilide et de Valentin. Le premier de ces deux docteurs du Gnosticisme faisait sortir tout d'un être premier qu'il appelait : *Celui qui n'existe pas*, οὐκ ὢν Θεός, c'est-à-dire le dieu Toum de l'Égypte, puisque Toum veut dire *Celui qui n'est pas*. Ce Dieu néant qui seul existait quand rien d'autre n'existait fut mû à sortir de lui-même et à se manifester en dehors de lui qui n'existait pas, par un être consubstantiel à lui et que Basilide appelait Υἱότης, ce que j'ai traduit par le barbarisme *Filiété*, c'est-à-dire par un autre être qui n'existait pas plus que celui dont il partageait

[1] Ces paroles ne veulent pas dire que les philosophes de l'Égypte n'aient connu et imaginé que ce seul système de cosmogonie; ils en avaient imaginé d'autres, mais ce n'est pas le lieu de les examiner.

[2] Je pourrais pousser cette comparaison et l'étendre à tout le commencement de la Genèse; ce n'en est pas le lieu et je retrouverai sans doute l'occasion d'exprimer mes idées.

la substance, comme le fils est en puissance dans le père : c'est le Dieu égyptien passant à l'état de devenir, Toum-Kheper, si bien qu'on est conduit tout naturellement à penser que Basilide, cherchant un mot propre à rendre en grec sa pensée de la façon la plus abstraite qu'il pouvait, ne crut pas mieux trouver que ce mot **Υἱότης**, parce que ce mot exprime la relation de génération entre la cause et l'effet, exactement comme le Dieu Toum est mû à se manifester, à *devenir* par une volonté qui n'existe pas plus que lui-même et qui est appelée du nom de *Dieu qui devient,* Khepra. Dans le système de Basilide cette *Filiété* est triple parce qu'il y a trois mondes superposés l'un à l'autre : dans la cosmogonie égyptienne, il y a trois *devenirs* successifs par génération et le dernier de ces *devenirs* est celui par qui tous les êtres sont existants, les deux premiers n'étant qu'en puissance, comme les deux premiers mondes de Basilide, quoique peuplés d'êtres auxquels il donnait des noms, me semblent surtout indiquer des *puissances* à être. Ni l'une ni l'autre de ces cosmogonies n'a pu expliquer, d'ailleurs, le passage de la puissance à l'acte.

Il serait puéril de prétendre qu'entre le système de Basilide et la cosmogonie du chapitre XVII il n'y a nulle différence, il y en a certes, et beaucoup; mais c'est dans le détail qu'il faut les chercher, la base de la cosmogonie est exactement la même. Je ne peux résister à la tentation de citer une phrase dans laquelle l'auteur des *Philosophoumena* résume le *substratum* du système basilidien et de la rapprocher d'une phrase analogue qui se trouve dans les *Textes des Pyramides.* «Comme rien n'existait, dit l'auteur des *Philosophoumena*, d'après Basilide, ni matière, ni substance, ni ce qui n'a pas de substance, ni simple ni composé, ni ce qui est ou ce qui n'est pas concevable par la pensée, ni ce qui est ou ce qui n'est pas perceptible par les sens, ni homme, ni ange, ni Dieu, ni rien de ce qui a un nom ou de ce qui peut être perçu par les sens, aucune des choses qui

sont concevables..., le Dieu qui n'existe pas voulut créer le monde[1]. » Lisons maintenant le texte des Pyramides ; « Comme la mère de ce Pépi était en lui dans la Nout inférieure[2], comme son père Toum l'a modelé[3], alors qu'il n'y avait pas de ciel, alors qu'il n'y avait pas de terre, alors qu'il n'y avait pas d'hommes, que les Dieux n'étaient pas nés, qu'il n'y avait pas de mort... [4]. » Il me semble qu'on ne peut rien demander de plus analogue à la phrase de l'auteur des *Philosophoumena* que cette phrase des textes des Pyramides : l'une énonce la pensée d'une manière plus abstraite, on sent que celui qui l'a écrite a fréquenté les Grecs ; l'autre exprime la même idée en termes plus concrets, comme il sied à un homme dont la langue ne connaît guère l'abstraction ; mais au fond c'est bien la même chose qu'elles disent toutes deux : « le Dieu qui n'existe pas » c'est Toum, et, comme le premier veut créer, le second modèle ou enfante ce qu'il produit à l'existence, à savoir ce Pépi qui est mort et qui reproduit pour arriver à la seconde vie toutes les phases de la vie première. D'ailleurs une autre phrase de

(1) Ἐπεὶ *οὐδὲν ἦν οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἁπλοῦν, οὐ συνθετον, οὐ νοητὸν, οὐκ ἀνοητὸν, οὐκ αἰσθητὸν, οὐκ ἀναισθητὸν, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεός, οὐδε ὅλως τι τῶν ὀνομαζομένων, ἢ δι' αἰσθήσεως λαμβανομένων, ἢ νοητῶν πραγμάτων... ὁ οὐκ ὢν θεός... κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι.* (*Philosophoumena*, éd. Cruice, lib. VIII, 1, 21, p. 345-346).

(2) C'est-à-dire le ciel de l'Enfer, lequel était placé sous le Noun, comme nous l'avons vu dans les *Actes* de Paul et de Barnabé.

(3) Ou : « l'a enfanté ».

(4) *Pyramide de Pépi Ier*, l. 663-664, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, VIIIe année, p. 102-104. Voici le texte : . Le mot à mot donne : « Point devenu le ciel, point devenue la terre, point devenus les hommes, point nés les Dieux, point devenue la mort. »

Basilide sur la *graine du monde, σπέρμα κόσμου*[1], qu'il compare à la graine de sénevé qui contient en elle « les racines, la tige, les rameaux et les innombrables feuilles[2] », rappelle ce Dieu *double graine* qu'on appelle communément Djafi et dont j'ai expliqué plus haut la genèse. Ce ne sont pas là seulement de simples coïncidences.

De même Valentin place au sommet de son Plérôme le *Père incréé* : ce père était seul, n'occupant pas de lieu, n'ayant pas de temps, n'ayant pas de conseiller, ni aucune autre substance qui puisse être imaginée[3]. Ce père, saint Irénée l'appelle *βύθος*, c'est-à-dire l'*abîme*, le Noun des Égyptiens. Il est mû à se manifester par l'amour qui est en lui, c'est-à-dire par le principe dont l'effet est la procréation par génération. Il est probable qu'il devait s'y prendre, pour produire la première syzygie de ses Æons, comme s'y était pris Râ; mais Valentin, vivant à une époque où la pensée humaine avait progressé, ne s'appesantit pas sur les détails que les Égyptiens anciens au contraire aimaient à multiplier. Les émanations par syzygie de Valentin ne sont pas en effet autre chose que des générations, car à quoi bon mettre toujours le principe mâle à côté du principe femelle, sinon pour procréer par génération la syzygie suivante? Le père remplissait donc dans le système de Valentin le rôle de Noun, du Dieu Toum-Kheper-Râ dans les mythes cosmogoniques des anciens sages de l'Égypte, et du Dieu *Néant* dans le système de Basilide; et quand saint Irénée l'appelle *βύθος*, nous ne pouvons y voir autre chose que le Dieu Noun des Égyptiens, du papyrus de Nesmin et de notre chapitre XVII. Ce Dieu *βύθος* ou Noun est à la tête de l'Ogdoade sans en faire partie, comme le chef de l'Ennéade égyptienne, Toum-Kheper-Râ, était le chef de l'Ennéade tout en restant solitaire. Au fond

(1) *Philosophoumena*, p. 346, l. 7.
(2) *Ibid.*, l. 8-10.
(3) *Philosophoumena*, lib. VI, II, 29, p. 280

l'Ennéade n'est qu'une Ogdoade composée de quatre syzygies, plus un Dieu qui en est l'auteur et le chef.

J'ai fait observer dans mon *Essai sur le Gnosticisme égyptien* bien des points de ressemblance entre la Gnose et les doctrines de l'ancienne Égypte, quoique au moment où j'écrivais cet *Essai* je n'eusse qu'un commerce de commençant avec les manuscrits et les doctrines de l'Égypte; si j'avais à refaire aujourd'hui cette étude, il n'y aurait que très peu de points dans les doctrines gnostiques dont je ne pourrais indiquer l'origine ou trouver l'équivalent dans les enseignements de l'Égypte ancienne, si bien que la conclusion de mon *Essai* reste inattaquable, inébranlable : c'est bien en Égypte qu'il faut chercher l'origine des idées que les Gnostiques égyptiens n'avaient pas à aller chercher ailleurs que dans leur pays.

J'arrête ici cette étude qui semblera peut-être trop longue à mes lecteurs : s'ils la jugent telle, je leur en demande pardon, mais j'ai cru devoir lui donner cette étendue afin de ne rien laisser d'obscur dans ce que je voulais démontrer. Sans nul doute, l'on savait par avance que le chapitre XVII était l'un des plus importants et des plus anciens du *Livre des morts*, mais cette importance et cette ancienneté n'auront rien perdu à l'explication nouvelle — du moins je le crois — que j'ai donnée. Après l'avoir placé dans son milieu, en avoir cherché la cause et l'avoir suivie dans son développement entier, après lui avoir reconnu la double raison d'être qui le sépare en deux parties, je me suis efforcé d'apporter une nouvelle lumière aux parties restées obscures pour mes devanciers : peut-être ai-je quelque raison de croire que je n'ai pas échoué devant le but que je poursuivais. Si mes raisons ne semblent pas convaincantes à mes lecteurs, j'ose espérer malgré tout que certains points au moins emporteront leur adhésion; si au contraire, j'avais réussi d'emblée à les ranger à mon sentiment, j'en serais ravi, mais

en même temps, je les prierais de ne donner leur adhésion qu'après mûre réflexion, sachant que les adhésions faciles ne sont pas toujours les plus sûres, et n'ayant cherché qu'à convaincre, et non pas seulement à vaincre, ceux qui m'auront fait l'honneur de me lire.

La Hurlanderie, 21 avril 1909.

LE
JUSTE SOUFFRANT BABYLONIEN,

PAR

M. FRANÇOIS MARTIN.

I. — INTRODUCTION.

La lamentation dans laquelle le juste souffrant babylonien exhale sa plainte est assurément un des morceaux les plus remarquables qui nous soient parvenus de la littérature religieuse de Babylone. Elle a déjà tenté, du moins pour une de ses parties, de nombreux traducteurs. Et cependant, en l'étudiant durant ces dernières semaines avec mes élèves de l'Institut catholique de Paris, j'ai pu constater que le sujet n'était pas épuisé.

Je n'ai pas moi-même la prétention de donner la clef de toutes les difficultés de ce texte. Je voudrais seulement aujourd'hui, dans une nouvelle transcription et traduction, en faire ressortir la structure, et proposer pour plusieurs de ses passages une interprétation plus exacte que celles qui ont été mises en avant. Pour d'autres, je ne pourrai, comme mes devanciers, qu'émettre des hypothèses plus ou moins plausibles : sur ces points, les éléments nécessaires pour étayer une solution définitive nous font défaut pour le moment.

Complète, cette pièce formait un véritable poème, une «série», composée de plusieurs tablettes. Il y en avait au moins trois, puisque le principal fragment conservé est intitulé IIe tablette, et qu'il contient à la fin, comme ligne de repère selon l'usage adopté par les scribes babyloniens, la première ligne de la tablette suivante. Fort probablement même, les 58 lignes du commentaire assyrien qui répondent à la partie

faisant suite à la II[e] tablette, supposent un minimum de 2 ou 3 tablettes de texte, sinon plus. Le fragment B de Sippar, trouvé à Constantinople par Thompson, compte, en effet, plus de 67 lignes, et à ces 67 lignes ne correspondent que 8 lignes du commentaire assyrien. Si on pouvait tabler sur cette proportion, il faudrait admettre que le poème comptait encore à la suite au moins 170 vers, puisque le commentaire nous a conservé environ 22 vers qui doivent se placer après le fragment B de Sippar. Le poème entier aurait donc compté 4 ou peut-être même 5 tablettes.

Il ne nous en reste que trois fragments.

Le premier formait, comme je viens de le dire, la II[e] tablette de la série. Cette tablette, aujourd'hui au British Museum, nous est parvenue à peu près complète. Elle a été éditée dans RAWLINSON, *The cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. IV, 2[e] édition, 1891, pl. 60*. C'est le fragment qui a été le plus traduit de beaucoup. Zimmern l'a traduit deux fois, d'abord dans SCHRADER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3[e] édition, 1902, p. 385-387, puis dans ses *Babylonische Hymnen und Gebete*, 1905, p. 28-31 (*Der alte Orient*). Le P. Condamin a essayé d'améliorer la première traduction de Zimmern dans les *Études*, 1903, t. XCIV, p. 803-806. Morris Jastrow, jr., l'a interprété à son tour dans *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 1906, p. 120-133. Le P. Dhorme en a donné la transcription et la traduction dans son *Choix de Textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, p. 372-379. Avant tous ces assyriologues, il faudrait nommer Delitzsch qui a souvent cité ce fragment dans son *Assyrisches Handwörterbuch*, 1896, et dont ils ont plus d'une fois suivi l'interprétation[(1)].

[(1)] Toutes les fois qu'au cours de cet article je citerai ces auteurs sans autre indication, c'est à ces travaux que je me référerai, pour Zimmern à sa deuxième traduction dans *Babylonische Hymnen und Gebete*. — Il y a encore les travaux plus anciens de Sayce et de Halévy; voir JASTROW, *op. cit.*, p. 120, note 1.

Le deuxième fragment est un commentaire assyrien qui fait également partie des collections du British Museum. Il a été édité dans Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. V, 1884, pl. 47. Nous verrons plus loin que le poème remonte sans doute à une haute antiquité. Un certain nombre de ses termes étaient tombés en désuétude ou peu employés au temps d'Assurbanipal, au plus tard, c'est-à-dire au VII[e] siècle avant Jésus-Christ. On a trouvé dans la bibliothèque de ce prince le commentaire qu'un scribe, probablement un professeur, avait cru devoir faire de ce texte, qu'il jugeait important mais difficile. Il a reproduit, en suivant la série, tablette par tablette, chacun des vers qui lui paraissaient offrir quelque difficulté, et, à la suite du vers, il a écrit les mots à expliquer et leur traduction ou leur synonyme.

Chaque vers reproduit est donc suivi de son lexique. Quand ce lexique est court, qu'il ne comprend par exemple que deux mots, le mot à expliquer et celui qui l'explique, il est écrit sur la même ligne, à la fin du vers, dont il est séparé par deux clous ⁑. Quand il comprend plusieurs mots, comme au *verso*, l. 28, ou qu'un seul mot nécessite une assez longue explication, v. g. *verso*, l. 22, il forme une ligne à part, placée au-dessous du vers.

A en juger par la partie du commentaire qui répond au texte conservé, le commentateur n'a expliqué et par conséquent n'a cité qu'un petit nombre des vers qu'il avait sous les yeux, 8 sur les 47 du *recto* du texte du premier fragment, 6 sur les 25 du *verso*, soit en moyenne 1 vers sur 5, et 8 sur les 67 du 3[e] fragment (Sippar B), soit à peu près 1 vers sur 8.

Pour permettre de saisir plus facilement la disposition du lexique et d'en distinguer les vers, dans la transcription du commentaire que je donne plus loin, les vers seuls sont imprimés en italique, le lexique est en caractères ordinaires. On

peut ainsi embrasser d'un coup d'œil les lignes utiles pour la reconstitution du poème.

Bien qu'un bout de la tablette ait été brisé, elles sont encore au nombre de 41, comme nous le verrons, en dehors de *recto*, 34 à 45, et de *recto*, 56 à *verso*, 7 et 9-13, passages consacrés au texte conservé de la IIe et de la IIIe tablette.

Malgré son importance pour la restitution du texte et malgré sa richesse lexicographique, ce deuxième fragment a été jusqu'ici assez peu étudié. Delitzsch, dans son *Dictionnaire* (voir plus haut, p. 76), parfois l'a laissé de côté et parfois l'a utilisé, pas toujours avec bonheur. Zimmern, dans sa deuxième traduction, en a donné quelques lignes, prises de côté et d'autre, 14 seulement en tout, en y comprenant celle qu'il traduit dans la note 2 de la page 29. Jastrow (*op. cit.*) est le seul qui l'ait abordé en entier, mais nous verrons que plus d'une fois il a fait fausse route.

Le troisième fragment se trouve au Musée de Constantinople. Il provient de Sippar. C'est un exemplaire en caractères néo-babyloniens, partiellement conservé, de la IIe et de la IIIe tablette. Il se compose de deux fragments que nous désignerons par les lettres A et B. Le fragment A nous fournit d'abord cinq nouveaux vers. Ils étaient déjà connus : le P. Scheil, qui a découvert et copié le fragment, en a donné la transcription dans *Une saison de fouilles à Sippar*, n° 37, p. 105. Mais il a bien voulu me communiquer sa copie entière, et j'ai remarqué qu'elle nous permettait en outre de rétablir en partie la ligne 4 du *verso*, qui est effacée sur le texte de Londres (premier fragment), et de fixer la lecture ou le sens de deux autres passages (*verso*, 10 et 23).

Seul encore, Jastrow (*op. cit.*, p. 128) a essayé d'interpréter, d'après la transcription du P. Scheil, quatre des vers que nous fournit le fragment A de Sippar.

Le fragment B a été exhumé récemment par Thompson

dans le Musée impérial ottoman de Constantinople, où il porte la cote S 55. Thompson en a publié l'autographie, avec transcription et traduction, dans *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. XXXII, 1910, p. 18-24 : *The third Tablet of the Series Ludlul bêl nimeqi*. Il a reconnu, par comparaison avec le commentaire assyrien, que Sippar B appartenait à la III[e] tablette, il serait peut-être plus exact de dire : à une des tablettes qui suivaient la II[e].

En rapprochant les uns des autres ces trois fragments, nous arrivons aux conclusions suivantes :

Le début du commentaire (2[e] fragment) portait sur la I[re] tablette, dont il nous a conservé 10 vers (*recto*, 18 à 33), les seuls qui nous restent.

Le premier fragment contient la II[e] tablette, à peu près en entier. Il y a cependant une grande lacune entre le *recto* et le *verso*. Elle est comblée, au moins en grande partie sinon complètement, au début par 7 vers du commentaire (*recto*, 46-55), à la fin par les 5 vers du fragment A de Sippar.

Le fragment B de Sippar contient 67 vers, partiellement conservés, de la III[e] (?) tablette.

Enfin, les 23 vers conservés par le commentaire assyrien, *verso*, 8 et 14-47 (les derniers, 44-47, sont malheureusement dans un état très fragmentaire), appartenaient aux III[e] et IV[e] (?) tablettes.

Le titre, que reproduit la suscription (1[er] fragment, *verso*, l. 27), se compose, comme pour tous les ouvrages assyro-babyloniens, des premiers mots du poème. Il est assez vraisemblablement à restituer en [*lud*]-*lul bêl ni-me-qi* « Je veux célébrer le maître de la sagesse ».

Au début, le héros de la pièce devait donc annoncer en quelques mots son intention de chanter les louanges du dieu qu'il appelle « le maître de la sagesse », évidemment le dieu auquel il devait son salut.

Puis il entrait, et sans doute presque aussitôt, dans le récit des épreuves qu'il avait traversées. Il est tombé dans un piège, dans un puits que son ennemi a creusé. De quelque côté qu'il se tourne, partout c'est l'infortune et la souffrance. Il est traité comme un impie. Et, cependant, il a conscience d'avoir rempli tous ses devoirs envers les dieux au ciel, envers le roi sur la terre. Mais qui peut connaître les voies des dieux, qui peut savoir ce qui leur est agréable? Ce n'est pas l'homme; il est si faible et si changeant! Son mal à lui, le juste, c'est un mauvais démon, c'est un esprit des morts sorti de son repaire, qui l'a causé, en le frappant de paralysie, en le condamnant à rester étendu et immobile sur une couche souillée, en le conduisant aux portes du tombeau.

Cette peinture occupait au moins la fin de la Ire tablette, toute la IIe et une partie des suivantes.

Le juste finit par être délivré de ses maux par un dieu, Mardouk dans la rédaction actuelle; cette intervention se produit, semble-t-il, à la suite d'un songe dans lequel notre héros a vu Our-Baou, qualifié d'« homme puissant, ceint de la tiare ». Il adresse donc en terminant un hymne d'actions de grâces à son libérateur, et énumère en détail toutes les infirmités, toutes les souffrances auxquelles le dieu l'a arraché.

L'auteur a écrit son œuvre en vers, j'entends par là des lignes divisées d'ordinaire en hémistiches et groupées la plupart du temps en distiques, hémistiches et distiques d'un parallélisme très accusé, tantôt par l'analogie des expressions tantôt par leur opposition. En un grand nombre de cas, ce parallélisme est frappant, soit d'un vers à l'autre, soit entre les hémistiches du même vers, par exemple dans le premier fragment, *recto*, 4-5, 6-7, 8-9; 12-13, 19-20, 25-26, 27-28, 29-30, 34-35, 36-37, 39-40, 41-42, 46-47; *verso*, 5-6, 7-8, 9-10, 11-12, 13-14, 15-16, 17-18, 19-20; dans le 3e fragment, Sippar B, *verso*, 18-19, 20-21, 22-23, 24-

25, 26-27, 28-29, 30-31, 32-33, et même dans le commentaire (2[e] fragment), *recto*, 29-30, 31-32; *verso*, 14-15, 16 et 18, etc.

Dans la transcription comme dans la traduction, j'ai séparé par des blancs les hémistisches et les groupements de vers pour mettre en relief le procédé de composition de l'auteur.

Il faut bien reconnaître d'ailleurs qu'il ne s'est pas astreint rigoureusement à suivre ce procédé. Il lui arrive de développer sa pensée en trois vers, 1[er] fragment, *recto*, 43-45; *verso*, 21-23, et même en cinq, 3[e] fragment, Sippar A, l. 6, et 1[er] fragment, *verso*, 1-4, au lieu de deux; ou, au contraire, de la condenser en un seul, 1[er] fragment, *recto*, 14. En un passage, *ibidem*, *recto*, 22, il conclut son développement par une proposition, *a-na-ku am- šal*, qui vient, comme un troisième hémistiche, en surcharge du parallélisme. Ailleurs, 1[er] fragment, *recto*, 33 et 38, sa composition ne porte aucune trace de parallélisme.

Il ne semble pas qu'il ait divisé son poème en strophes d'un nombre de vers déterminé. La division en strophes que j'ai introduite dans la traduction est basée uniquement sur la connexité des idées. S'il se trouve que les strophes II, III, IV comptent 11 vers chacune, c'est apparemment une simple coïncidence. La strophe V en compte au moins 14; la strophe VIII, 12; il nous reste 19 vers de l'hymne final, que j'ai attribués à la même strophe X, parce qu'ils développent absolument la même idée.

Le héros de ce petit poème se nomme Ṭâbi-outoul-Illil, c'est-à-dire «Il est bon, le giron du dieu Illil», commentaire, *verso*, 5 (2[e] fragment). C'est un habitant de Nippour, la ville babylonienne dédiée à Illil. Son nom se trouve dans un texte qui contient quelques noms de rois babyloniens, Rawlinson, t. V, pl. 44, col. II, l. 17. Jastrow en conclut que c'est un roi.

Cette opinion ne me paraît pas fondée. La liste en question ne contient pas que des noms de rois. Elle en contient d'autres

dans lesquels il serait difficile, au moins dans l'état de nos connaissances, de voir des noms de souverains des diverses dynasties babyloniennes. Elle ne fournit donc pas d'appui sérieux à la thèse de Jastrow.

D'autre part, si Ṭâbi-outoul-Illil était roi lui-même, on ne s'expliquerait pas qu'il se glorifie ainsi qu'il le fait, en termes très formels, d'avoir rempli ses devoirs envers le roi comme envers les dieux (1er fragment, *recto*, 21-22, strophe III de la traduction), d'avoir participé aux prières officielles pour le souverain, d'avoir fait la musique commandée en son honneur, d'avoir enseigné à ceux qui dépendent de lui à vénérer le monarque et à craindre le gouvernement (*ibid.*, *recto*, 27-32, strophe IV).

Ces actes sont ceux d'un sujet respectueux et fidèle. Ils ne sont évidemment pas le fait d'un roi, qui se glorifierait plutôt, comme le fait Hammourabi et comme le font après lui les rois assyriens, d'avoir rendu la justice à ses sujets, d'avoir fait régner dans le pays l'ordre et la paix.

Il serait étrange également, si Ṭâbi-outoul-Illil avait exercé la royauté, que dans le passage où l'auteur énumère ses titres (2e fragment, commentaire, *verso*, 5, et 3e fragment, Sippar B, *recto*, 4, strophe IX), il ne lui donne pas le premier et le plus grand de tous, celui de *šarru* « roi », et se contente de le qualifier de « habitant de Nippour ». Les mots « homme (*idlu*) puissant, ceint de la tiare » (commentaire, *verso*, 7) ne s'appliquent pas à Ṭâbi-outoul-Illil, mais plutôt à Our-Baou, comme semble l'indiquer le 3e fragment, Sippar B, *recto*, 18-19. La tiare était d'ailleurs, sans doute, une coiffure royale, mais elle était aussi celle des simples princes, de ceux qui détenaient une parcelle du pouvoir. Le syllabaire de Rawlinson, t. V, pl. 28, col. VII-VIII, l. 21-22, distingue expressément *agê bêlûti* et *agê šarrûti* « la tiare du commandement » et « la tiare de la royauté ».

Ṭâbi-outoul-Illil était fort probablement un prince ou un souverain local, qui exerçait le pouvoir sur un territoire restreint, vraisemblablement sur Nippour, mais sous la suzeraineté d'un roi. C'est comme tel évidemment qu'il parle de «son pays» et «de ses gens» (1er fragment, *recto*, 29-30, strophe IV). Il a fait à leur égard ce qu'un bon vassal doit faire avant tout : il leur a appris à craindre le maître suprême, le roi.

On peut encore remarquer que, dans le passage où il mentionne ses ancêtres déifiés (1er fragment, *verso*, 24-25, strophe VIII), il les place simplement «parmi les génies protecteurs», *ki-rib še-di-e*, c'est-à-dire au rang des divinités secondaires.

Notre héros a donc plus d'une analogie avec Job [1], qui, après avoir été comme lui, un «grand» entre «les fils d'Orient», et s'être vu entouré de nombreux serviteurs (Job, I, 1-13), fut lui aussi plongé dans l'épreuve, sans savoir pourquoi, et se posa à son tour le problème du mal.

Mais le Job babylonien n'a rien d'un monothéiste. S'il lui arrive de temps à autre de parler du «dieu», c'est du dieu en général, quel qu'il soit, comme en témoignent abondamment les passages où il parle des «dieux», 1er fragment, *recto*, 36, et variante de 25 ; la forme plurielle *salmi-šunu* ou *numi-šunu*,

[1] Morris Jastrow, jr., a étudié ces analogies dans *Journal of Biblical Literature*, XXV, part 2 : *A Babylonian parallel to the Story of Job*. Malheureusement, cette revue ne se trouve dans aucune des grandes bibliothèques de Paris, et j'ai eu le regret de ne pouvoir prendre connaissance de son article.

Il n'y a en revanche aucun rapprochement à établir entre les souffrances et l'état d'âme de Ṭâbi-outoul-Illil et ceux du «Serviteur de Jahveh» dans Isaïe. Qu'on veuille bien relire et comparer au texte babylonien les passages d'Isaïe, XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12, où le prophète décrit en termes admirables les souffrances de ce «Serviteur de Jahveh», que «l'outrage n'a point abattu» (L, 7) et qui «a été transpercé à cause de nos péchés, brisé à cause de nos iniquités» (LIII, 5). On mesurera sans peine l'abîme qui sépare les deux justes. Un seul point de commun, la souffrance. Pour le reste, les motifs de cette souffrance et la manière dont ils la supportent, ils diffèrent du tout au tout.

ibidem, l. 17, et la mention fréquente de son dieu et de sa déesse, ses dieux patrons.

Le fait qu'à l'époque d'Assurbanipal, au plus tard, au VIIe siècle avant Jésus-Christ, on sentait la nécessité d'un commentaire pour l'intelligence de notre texte; l'existence de nombreuses copies, telles que celles de Sippar et les duplicata du British Museum[1]; enfin la présence de variantes, quelquefois très importantes[2], et de mots qu'on ne trouve que là[3], tout cela atteste la haute antiquité du poème.

La «mimation» sous la forme *um* est assez fréquente dans les substantifs, 1er fragment, *recto*, 12, 23, 34; *verso*, 2, 5, 6, 10; surtout dans le texte conservé par le commentaire (2e fragment), *recto*, 34, 40, 43, 47, 51, 54, 57, 60; *verso*, 21, 26, 29, 32. Elle se trouve, au moins une fois, et peut-être même deux, pour le verbe, commentaire, *recto*, 50 et *verso*, 12 (?).

Il y a de plus un cas assez curieux de «nunation» dans le mot *gar-šun* que le commentateur transcrit *gar-šu*[4]. Or, la «nunation» se rencontre dans quelques textes de la première dynastie, par exemple dans *Cuneiform Texts*, t. IV, pl. 6, *recto*, l. 5, *ši-bu an-nu-tu-un*[5]; pl. 7, n° 1, l. 22, *ši-bi an-nu-ti-in*[6], et en particulier dans un passage du *Code*, col. IV, l. 16, *in nu-uḫ-ši-in*.

Enfin, dans les derniers vers de l'hymne final, Ṭâbi-outoul-Illil raconte qu'il a été débarrassé de la marque d'esclave sur les bords du fleuve, «là où se rend le jugement des hommes»,

(1) Voir les notes de Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 60*, et, plus loin, transcription du 1er fragment, *recto*, 23, note.

(2) Voir plus loin, notes sur 1er fragment, *recto*, 7, 25, 29, 31.

(3) Cf. les notes qui suivent la traduction.

(4) *Verso*, 23 et 24; voir, p. 139, la note sur ce passage.

(5) Ce contrat, *verso*, l. 10, porte la suscription : «Exemplaire de Nippour, écrit et collationné conformément à son original.»

(6) Ce contrat, l. 38, est daté de Abil-Sin, grand-père de Hammourabi.

en termes qui contiennent une allusion assez claire à l'épreuve judiciaire par l'eau, telle qu'elle est réglée par le *Code de Hammourabi*. Notre auteur emploie même le verbe technique *ibbirru*, usité dans le *Code* pour exprimer les accusations juridiques, vraies ou fausses, qui se résolvent en particulier par cette épreuve de l'eau et, comme le *Code*, il fait précéder le mot «fleuve» du déterminatif divin *ilu*; cf. *Code*, col. V, l. 26-52, *ubbir, mubbir*, etc.

Pour ces motifs, j'inclinerais à admettre que le poème, dans sa forme actuelle, remonte à l'époque de Hammourabi, la belle époque de la littérature religieuse babylonienne, c'est-à-dire à 2000 environ avant notre ère.

Le salut du malheureux est expressément attribué au grand dieu de Babylone, Mardouk, dans les vers 40 et 42 du commentaire, *verso*, et Tâbi-outoul-Illil, *ibid.*, vers 39, engage ceux qui pèchent contre l'Esaggil, le temple de Mardouk, à s'instruire par son exemple.

Il semble donc que l'auteur a voulu faire le tableau des maux réservés à celui qui méconnaîtrait la puissance de Mardouk et ne rendrait pas à son temple la vénération qui lui est due, en d'autres termes, à l'habitant de la Chaldée qui refuserait ou négligerait de proclamer l'hégémonie religieuse de Babylone, fût-il d'ailleurs l'homme le plus fidèle à ses devoirs envers les autres dieux et envers son souverain. L'exemple choisi d'un habitant de Nippour, la cité de Illil, une des villes sacrées de l'ancienne Babylonie, est particulièrement instructif à cet égard : tout, même Nippour et son dieu, doit plier devant Babylone et Mardouk.

Le poème aurait par conséquent, comme la rédaction babylonienne de la légende de la *Création*, un but politico-religieux. Il ne serait qu'une contribution apportée à la réalisation de la grande pensée de Hammourabi : la suprématie de Babylone sur les autres cités chaldéennes.

Mais il est fort possible que cette rédaction, comme celle de la *Création,* soit le remaniement d'un canevas plus ancien. Quoi qu'en pense Delitzsch, p. 43 (sous le mot *aḫulapi*), dans les fragments conservés il n'est jamais question du dieu Illil (Bêl) de Nippour, sauf dans le nom du héros. Il n'est cependant pas invraisemblable que ce dieu ait joué dans le thème primitif le rôle du dieu sauveur à l'égard de «l'habitant de la ville de Illil». Il se peut encore que ce dieu ait été le dieu Ea, car c'est lui surtout qui est qualifié de *bêl nimeqi* «maître de la sagesse», dans les textes babyloniens, et le poème, nous l'avons vu, débutait par les mots [*lud*]-*lul bêl nimeqi*.

II. — TRANSCRIPTION.

PREMIER FRAGMENT.

Texte de Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia,* t. IV, 2e édition, pl. 60*.

RECTO.

1	*akšud(ud)-ma a-na ba-laṭ*	*a-dan-na i-te-iq*
2	*a-saḫ-ḫar-ma*	*li-mun li-mun-ma*
3	*ṣa-bur-ti ú-ta-ṣa-pa*	*i-šar-ti ul ut-tu*
4	*ili al-si-ma*	*ul id-di-na pa-ni-šu*
5	*ú-sal-li* [ilu]*Iš-tar-ri*	*ul i-šaq-qa-a ri-ši-ša*
6	[amêlu]*barû ina bi-ir*	*ár-kăt ul ip-ru-us*
7	*ina ma-aš-šak-ka u*[1]	[amêlu]*ša'ilu ul ú-ša-pi di-i-ni*
8	*za-qi-qu a-pul-ma*	*ul ú-pat-ti uz-ni*
9	[amêlu]*mašmašu ina ki-kiṭ-ṭi-e*	*ki-mil-ti ul ip-ṭur*

(1) La conjonction *u* est omise dans le texte du commentaire, *recto*, l. 36, où le second hémistiche est *ul i-ša šip-ṭi*, au lieu de *ul ú-ša-pi di-i-ni*. Voir *infra*, p. 90.

10 *a-a-i-te ip-še-e-ti* *ša-na-a-ti ma-ti-tan*
11 *a-mur-ma ár-kăt* *ri-da-ti ip-pi-ru*

12 *ki-i ša tam-qi-tum* *a-na ili la uk-tin-nu*
13 *ù ina ma-ka-li-e* ^{ilu}*Iš-tar-ri la zak-ru*

14 *ap-pi la e-nu-ú* *šú-kin-ni la am-ru*

15 *ina pi-i-šu ip-par-ku-ú* *su-up-pi-e tas-li-ti*
16 *ib-ṭi-lu ŭ-mu ili* *i-mat-tu eš-še-ši*

17 *id-du-ú aḫ-šu* *ṣalmi (mi)-šú-nu i-mi-šú*
18 *pa-la-ḫu ù it-'u-du* *la ú-šal-me-du nišê-*^{meš}*-šu*

19 *ili-šu la iz-kur* *e-kul a-kal-šu*
20 *i-zib* ^{ilu}*Iš-tar-ta-šu* *maš-tim la ub-la*

21 *ana ša im-ḫu-ú bêli-šu* *im-šú-ú*
22 *niš ili-šu kab-ti* *qal-liš is-qur a-na-ku am-šal*

23 *aḫ-su-us-ma ra-man*[1] *su-up-pu-ú tas-li-tum*
24 *tas-li-ti ta-ši-ma-ti* *ni-qu-ú šak-ku-ú-a*

25 *ŭ-mu pa-la-aḫ ili*[2] *ṭu-ub lib-bi-ia*
26 *ŭ-mu ri-du-ti* ^{ilu}*Iš-tar* *ni-me-la*[3] *ta-at-tu-ru*

27 *ik-ri-bi šarri* *ši-i ḫi-du-ti*
28 *ù ni-gu-ta-šu* *a-na da-me-iq-ti šum-ma*

29 *ú-ša-ri*[4] *a-na mâti-ia* *me-e*[5] *ili na-ṣa-ri*
30 *šú-mi* ^{ilu}*Iš-tar šú-qu-ru* *nišê-*^{meš}*-ia uš-ta-ḫi-iz*

31 *ta-na-da-a-ti šarri* *e*[6]*-liš ú-maš-šil*
32 *ù pu-luḫ-ti êkalli* *um-man ú-šal-mid*

[1] De la ligne 23 à la ligne 32 du *recto*, le texte est représenté par deux témoins, notés dans la planche 60* : *B Obverse* et *C Obverse*. J'ai suivi généralement *C Obverse*, en indiquant les principales variantes de *B Obverse*.

[2] B Obverse : *ilâni-*^{meš}.

[3] B Obverse : *ni-me-li*.

[4] B Obverse : *ú-šar*.

[5] B Obverse : *A-meš*.

[6] Texte de B Obverse. Celui de C Obverse porte : *i-liš*.

33 *lu-u i-di ki-i it-ti ili* — *i-ta-am-gur an-na-a-ti*

34 *šá dam-qat ra-ma-nu-uš* — *a-na ili qul-lul-tum*
35 *šá ina líb-bi-šu mu-us-su-kăt* — *eli ili-šu dam-qat*

36 *a-a-ú ṭe-im ilani-meš* — *ki-rib šamê(e) i-lam-mad*
37 *mi-lik ša ili za-nun zi-e* — *i-ḫa-ak-kim man-nu*

38 *e-ka-a-ma il-ma-da* — *a-lak-ti ili a-pa-a-ti*

39 *ša ina am-šat ib-lu-ṭu* — *i-mut ud-di-eš*
40 *sur-riš uš-ta-dir* — *za-mar uḫ-ta-maš*

41 *ina ṣi-bit ap-pi* — *i-za-am-mur e-li-la*
42 *ina pi-it pu-ri-di* — *ú-zar-rap lal-la-ri-eš*

43 *ki-i pi-te-e ù ka-ta-mi* — *ṭe-en-ši-na šit-ni*
44 *im-mu-ṣa-ma* — *im-ma-a ša-lam-taš*
45 *i-šib-ba-a-ma* — *i-ša-an-na-na ili-šin*

46 *ina ṭa-a-bi i-ta-ma-a* — *i-li ša-ma-ʾa*
47 *ú-taš-ša-ša-ma i-dib-bu-ba* — *a-rad ir-kal-la*

(Lacune de plusieurs lignes.)

VERSO.

1 *a-na ki-suk-ki* — *i-tu-ra bi-e-tu*
2 *il-lu-ur-tum ši-ri-ia* — *na-da-a i-da-a-a*
3 *maš-kan ram-ni-ia* — *muq-qu-tú še-pa-a-a*
4 *ni-da-tu-[ú-a šur (?)-ru-ṣa* — *mi-hi-iṣ tu kal. . .]*[1]

5 *qi-na-zi id-da-an-ni* — *ma-la-a ṣil-la-a-tum*
6 *pa-ru-uš-šu ú-saḫ-ḫi-il-an-ni* — *zi-qa-tum dan-nat*

7 *kal ŭ-mu ri-du-ú* — *i-ri-id-d[an-ni]*
8 *ina šat mu-ši* — *ul ú-nap-pa-ša-an-ni sur-riš*

9 *ina i-tab-lak-ku-ti* — *pu-uṭ-ṭu-ru rik-su-ú-a*
10 *meš-ri-tu-u-a su-up-pu-ḫa* — *i-ta-ad-da-a*[2] *a-ḫi-tum*

(1) Restitué d'après le fragment A de Sippar.

(2) D'après le fragment A de Sippar. Le texte de Londres porte à cet endroit : *i-ta-ad-na-a*, et en note : « in the original [illegible] », au lieu de *na*.

11 *ina ru-ub-ṣi-ia* — *a-bit ki-i al-pi*
12 *ub-tal-lil ki-i immeri* — *ina ta-ba-aš-ta-ni-ia*

13 *sa-kik-ki-ia* — *iš-ḫu-ṭu* ^{amilu}*mašmašu*
14 *ù te-ri-ti-ia* — ^{amilu}*barû ú-taš-ši*

15 *ul ú-ša-pi a-ši-pu* — *ši-kin mur-ṣi-ia*
16 *ù a-dan-na si-li-ʾ-ti-ia* — ^{amilu}*barû ul id-din*

17 *ul i-ru-ṣa ili* — *qa-ti ul iṣ-bat*
18 *ul i-ri-man-ni* ^{ilu} *Iš-ta-ri* — *i-da-a-a ul il-lik*

19 *pi-ti qimaḫḫi* — *ir-šú-ú šú-ka-nu-u-a*
20 *a-di la mi-tu-ti-i-ma* — *bi-ki-ti gam-rat*

21 *kal ma-ti-ia ki-i* — *ḫa-bil iq-bu-ni*
22 *iš-me-e-ma ḫa-du-ú-a* — *im-me-ru pa-nu-šu*
23 *ḫa-di-ti ú-ba-as-si-ru* — *ka-bit-ta-šu* (1) *ip-pir-du*

24 *idi ú-mu* — *ša gi-mir kim-ti-ia*
25 *ša ki-rib še-di-e* — *ilu-ut-su-un i-kil*

26 *kab-ta-at qât-su* — *ul a-li-ʾ-i na-ša-ša* (2)

27 *duppu* II^{kan} [*lud*]-*lul bêl ni-me-qi*

28 ^{ilu}*Aššur-bân-apli šar kiššâti šar* ^{mâtu}*Aššur*-^{ki}

DEUXIÈME FRAGMENT.

Commentaire assyrien édité dans Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. V, pl. 47.

RECTO.

(Au début, lacune de seize lignes.)

17 . . . . ⁝ ta-ra-nu ṣil-lu

(1) Fragment de Sippar : *ka-bit-ta*-𒊺.

(2) Cette ligne était la première de la tablette suivante, la tablette III, aujourd'hui perdue.

18 .... *a-tam-maḫ*
19 .... [ta]-ma-ḫu ṣa-ba-tum

20 ... . *ú-ga-ru eli-ia*
21 .... [*it-ta*]-*nap-ra-ku pi-ir-ku*

22 .... *ba-ra ḫa-šik-kiš e-me*
23 .... bu ⁝ ḫa-šik-ku suk-ku-ku ⁝ e-mu-u ma-ša-lu

24 *šêr-ra ki-ma a-tur a-na ri-e-ši* ⁝ ri-e-šú ^{amilu}ar-du

25 *na-al-bu-bu tap-pi-e* *ú-nam-ga-ra-an-ni*
26 na-al-bu-bu ⁝ ši-gu-ú

(Lacune de deux lignes.)

29 *ina ḫa-aš-pu iḫ-ri-e* *šup-ra-an-ni ti-*[*ik-la* (?)]
30 *a-na qa-ab barâri-ia* *pi-ta-as-su ḫaš-tum* ⁝ ḫa-aš-tum šú-[ut-tu]

31 *ŭ-mu šú-ta-nu-ḫu* *mu-šú gir-ra-a-ni* ⁝ gir-ra-a-ni bi-
32 *ar-ḫu qí-ta-a-a-ú-lu* *i-dir-tu šattu* [ki-tu]
33 qí-ta-a-a-ú-lu qu-ú-[lu]

34 *ṣa-bur-tum ú-ta-aṣ-ṣa-pa* *i-šar-tum ul-ut-*[*tú*]
35 ṣa-bur-tum ru-ub-tum

36 *i-na maš-šak-ki* ^{amîlu}*šâ'ilu* *ul i-ša šip-ṭi*
37 maš-šak-ku sur-qi-nu ša ^{amîlu}šâ'ilu
38 ^{amîlu}*mašmašu ina* AG-AG-*ṭe-e* *ki-mil-ti ul ip-ṭur*
39 AG-AG-ṭu-ú ni-pi-ši

40 *a-mur-ma ar-ka-*[*at*] *ri-da-a-tum ip-pi-ri*(1)
41 ip-pi-ri ⁝ ma-na-aḫ-tum ⁝ murṣu

42 *a-na ša im-ḫu-ú be-la-šu* *im-šú-ú* ⁝ im-ḫu-ú ka-ba-tum

43 *tas-li-tum ta-ši-ma-tum* *ni-qu-ú šak-ku-ú-a* ⁝ šak-ku-u par-ṣi

(1) Le texte de Londres porte *ip-pi-e-ši*, mais l'écriture *ip-pi-ri* de la ligne suivante montre clairement que c'est une faute du scribe ou de l'éditeur et que l'original portait bien *ip-pi-ri*, comme le 1er fragment, *recto*, l. 11, *ip-pi-ru*.

44 *ki-i pi-te-e ù ka-ta-me* — *ṭe-en-ši-na šit-ni* : ŭ-mu ù mu-ši

45 *im-mu-ṣa-ma* — *im-ma-a ša-lam-[taš* :] un-ṣu bu-bu-[tum

46 *šú-lum lim-nu* — *it-ta-a-a-[ṣi] ina [assukki*[1]]-*šu* : šú-[lum e-dim-mu

47 *it-ti-lik kit-ki-tum* — *i-pi-iṣ-ṣu lu-'u-tum*

48 lu-'u-tum : mur-ṣu

49 *la-ba-ni i-ti-ku* — *ú-ram-mu-ú ki-ša-du* : i-ti-ku : ra-[mu-u : še-bi-ru

50 *qum-ti rap-ša-tu* — *ur-ba-ti-iš uš-ni-il-lum* : ur-ba-tu : [^{iṣu} ur-ba-nu

51 *ki-i ú-lil-tum an-na-bi-ik* — *pu-up-pa-niš an-na-di*

52 ú-lil-tum — su-un-gir-tum

53 *aš-na-an-šum-ma* — *da-ad-da-riš a-la-ḫiš* : da-da-ru bu-'-[ša-nu

54 *ap-pu-na-ma* — *e-te-riq si-li-e-tum*

55 ap-pu-na-ma ma-'-diš : si-li-e-tum : murṣu

56 *a-na ki-suk-ki-ia* — *i-tu-ra bi-e-tu* : ki-suk-ku ki-lum

57 ^{iṣu}*il-lu-ur-tum ši-ri-ia* — *na-da-a i-da-a-a*

58 ^{iṣu}il-lu-ur-tum — is-qa-tum

59 *maš-kan ram-ni-ia* — *muq-qu-tú še-pa-a-a* : maš-kan : bi-[ri-tum

60 *qi-na-zu id-da-an-ni* — *ma-la-a ṣil-la-a-tum*

61 qi-na-zu ^{iṣu}gab-ri : ṣil-la-a-tum ka-ta-a-tum

VERSO.

1 ^{iṣu} *pa-ru-uš-šu ú-saḫ-ḫi-la-an-ni* — *zi-qa-tum dan-nat* : ^{iṣu}pa-ru-uš-šu ḫaṭṭu

2 *ub-tal-lil ki-i immeri* — *ina ta-ba-aš-ta-ni-ia*

3 ta-ba-aš-ta-nu : zu-ú ši-na-tum

4 *kab-ta-at qât-su* — *ul a-li-'i na-ša-ša* : kab-tu dan-nu

(1) Cf. plus loin, *verso*, l. 42.

5	*LAL UR ÊLIM-ma*	*a-šib Nippuri*^{ki} : Ṭa-a-bi ú-tu-ul ^{ilu}Illil
6	*iq-ba-a a-ḫu-la-pi*	*rabiš šú-nu-uḫ-ma* : a-ḫu-la-pi a-di [ma-ti
7	*id-lu dár-ru*	*a-pir a-ga-šu* : dár-ru dan-nu
8	*e-ga-ti-ia*	*ú-ša-ne-im* : e-ga-a-ti ḫi-ṭa-a-ti
9	*uznâ*^{2}*-a-a ša uṭ-ṭam-me-ma*	*us-sak-ki-ra ḫa-šik-kiš* : ḫa-šik-ku [suk-ku-ku
10	*it-bal a-mir-ši-na*	*ip-te-te niš-ma-a-a* : a-me-ra zi-e [uz-ni
11	*ṳr-ú-di ša in-ni-is-ru*	*ú-nap-pi-qu la-gab-biš* : la-gab-biš [ša a-mat pag-ri
12	*uš-ṭib-ma i-ra-ti*	*ša ma-li-liš uḫ-til-lum* (?)(1) ša ma-li-[lum im-bu-bu
13	*la-ga-a-a ša i-sir*	*i-dil-taš ip-ti* : la-ga-ú ši-ig-tur
14	*šam-ma-ḫu ša ina un-ṣi it-tar-[ru-ú*	*ki-ma pi-ir an zal-lí rak-su* : un-ṣu [bu-bu-tum
15	*i-maḫ-ḫar ip-te-en-ni*	*ub-ba-la maš-qí-ta* : ip-te-en-ni ma-[ka-lu-ú
16	*ki-ša-di ša ir-mu-ú*	*ir-na-ma ik-kap-pu*
17	e-ri-e-na : šur-šú :	e-ri-na-ti
18	*ú-pat-tin qin-ni-e*	*a-ma-liš iz-ku-up* : qin-nu-u šadù(ú) [: a-ma-lu IṢ-Ù-KU
19	*a-na ga-mir a-ba-ri*	*ú-ma-ši ú-maš-šil*
20	a-ba-ri e-mu-qu :	ú-ma-ši KAK-MU
21	*kima na-kim-tum šú-ṣi-i*	*ú-ṣap-pi-ra ṣu-pur* (2)*-a-a*
22	^{amilu}šú-ṣu-ú : ša ^{ilu}Iš-tar	ana išâti ušeṣû
23	*qar-bu UK ma-na-aḫ-ta šinni*	*gar-šun uš-ṭib*
24	ma-na-aḫ-ta : GIG-[ḪAB] gar-šu : qaqqadi	

(1) Le texte est en mauvais état; l'autographie ne porte pas de traces des deux clous qui séparent habituellement le texte du lexique, quand ils sont sur la même ligne.

(2) Et non *ṣu-ia-a-a*, comme a lu l'éditeur.

25 *bir-ka-a-a* *ša uk-tas-sa-a bu-ṣi-[i]š* ⁝ bu-ṣi iṣ-[ṣur ḫur-ri

26 *šuk-lul-tum pag-[ri]-ia* *iš-ta-at* ..... *šú* ⁝ šuk-lul-tum ⁝ la-[a-nu

27 *im-šú-uš ma-am-mi-e* *ru-šú-uš ú-zak-ki*
28 ma-šá-šu ⁝ ka-pa-ru ⁝ ma-am-mu-u ⁝ šú-uḫ-tu ⁝ ru-ši-iš ⁝ ib-bi
29 *du-ú-tum um-mul-tum* *it-ta-pir-di* ⁝ du-ú-tu ⁝ bu-un-na-[nu-u

30 *i-na i-te-e* *ilu nâri* *a-šar di-en nišê-meš ib-bir-ru*
31 i-te-e ilunâri ḫur-ša-an
32 *mut-tu-tu am-ma-riṭ ṭib-bu-ut-tum ap-pa-ṭar* .... bi-ri-tu

(Lacune de trois lignes.)

36 .... ⁝ ri-e-mu
37 .... *kat-ru* *i-na pi-šir-ti a-ba-'*
38 .... uš kat-ru ruk-ki-šú-nu

39 *a-na E-sag-gil e-gu-u* *ina qâti-ia li-mur* ⁝ e-gu-u ḫa-ṭu-u
40 *i-na pi-i gir-ra âkili-ia* *id-di nap-sa-ma* *ilu Marduk*
41 gir-ra ⁝ UR-MAḪ ⁝ nap-sa-mu ⁝ ma-aq-ṣa-ru ša pî sîsi
42 *ilu Marduk ša mu-kaš-ši-di-ia i-kim* *as-pa-šu as-suk-ka-šu ú-saḫ-ḫir*
43 as-suk-ku........... tu ⁝ aš-pu uš-bu

44 *id-di* .... *bir* ⁝ ki-ḫul-u bi-ki-tum
45 .... *i-na-an-na*
46 .... tum-ka-ru
47 .... nun

TROISIÈME FRAGMENT.

1° Sippar A (nº 37 de *Une saison de fouilles*).

ap-pu-na-ma i-te ....
i-na [la?] ma-ka-li-e ... *bu še* (?) ...
ti-iš-mu-ḫa da-mi is-su-[uḫ] ....
e-ṣi(?)-*da*(?)-*tum us-su-qat a-ri ma-ad-bar* ...

ši-ir-u-nu-ú-a nu-ub-bu-ḫu ú-ri-iq tum meš(?).
a-ḫu-uz iršu me-si-ru mu-ṣi-e ta-ni-ḫ[*u*]
a-na ki-suk-ki-ia i-tu-ra bi-i-tu

2° Sippar B (S 55 du Musée de Constantinople, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. XXXII, 1910, p. 18-24).

RECTO.

2	. . . . *ku*	
3	[*mul-m*]*ul-li lu ta-mi-iḫ*	*rit-*[*ti-ka*]
4	[*Tâbi-utul*]-*ilu Illil*	*a-šib Nip*[*puri*]
5	[*ana du*]-*ub-bu-bi-ka*	*iš-pu-ra-an-*[*ni*]
6	. . . . *na-šú-ú*	*eli-ia id-*[*bu-ba*]
7	. . . . *ina ba-la-ṭi*	*id-da-a ú-maš-ši* '.
8	. . . . *ma*	*šú-ut-tu a-na-aṭ-*[*ṭal*]
9	. . . . *šuttu*	*aṭ-ṭu-lu mu-ši-t*[*i*]
10	[*banîtu*] *ar-da-tu*	*ba-nu-ú zi-*[*ka-ru* (?)]
11	. . . . . *la* (?) *bi* (?) *ḫa* (?) *ti-i*	*liš*. . . . .
12	. . . .	*ti-ma-a*. . . . .

(Lacune de deux lignes.)

15	*u*. . . . . *i-na mim-ma*	. . . .
16	*iq-bi-ma a-ḫu-lap*	*rabiṣ*[*šumuḫma*]*šum-*[*ru-uṣ* (?)]
17	*a-a-um-ma*	*ša ina šat mu-ši ib-ru-u bi-*[*i-ru*]
18	*ina šutti*	[*Ur-ilu Bau iṭ-*[*ṭu-ul*]
19	*id-lu dar-ru a-pir a-ga-šu*	*mašmašu-ma na-ši li*. . . . . .
20	*ilu Marduk-ma*	*iš-pu-ra-an-*[*ni*]
21	*a-na* [*Šub-ši-meš-ri-e-ilu Nergal*	*ú-bil-la ṣi*. . . . .
22	*ina qâtê*[2]*-šu elléti-meš*	*ú-bil-la ṣi*. . . . .
23	*a-na* (?) *mut-tab-bi-li-iá*	*qa-tuš-šu ib*. . . . . .
24	[*ana* (?)] *mu-na-at-ti*	*iš-pu-ra ši-pir-*[*ta*]

25	[*šunâte* (?)] *dam-qa-tu*	*nišê-meš-iá uk-tal-*[*lim*]
26	. . . . . *li-tu* [*at* (?)]*-tal-ku*	*muš it* . . . .
27	. . . . *ar-ḫi-iš*	*ú-ga-mir iḫ-ḫi-pi* . . . .
28	. . . . *ša be-lí-iá*	*lib-ba-šu i-*[*nu-uḫ*]
29	. . . . *si-ni-i*	*kâ-bit-ta-*[*šu*] *ip-*[*šaḫ*]
30	. . . . *ú*	*un-nin-ni-i*[*a*] . . . .
31	. . . . *ṭa-a-bu*	. . . .

VERSO.

3	. . . . . . *ki-ma te šir*	. .
4	[*i-ri*]*-iḫ-ḫa-am-ma ta-a-šu*	*ša* . . . . *šu u* . . . .
5	[*i-šap*]*-par im-ḫul-la a-na i-šid* [*šamê*(*e*)]	*a-na i-rat irṣitim* (*tim*) *ú-bil-*[*la*]
6	[*b*]*i-rit ap-su-uš-šu*	*šú-ú-lu lim-*[*nu ú-tir*]
7	*ú-tuk-ku la ni-bu*	*ú-tir ê-kur-ri-*[*šu*]
8	*is-kip la-bar-tu*	*ša-da-a uš-te-še-*[*ir*]
9	*a-gu-ú ta-ma-tu*	*šú-ru-up-pa-a ú-šam-ṣi* . . . .
10	*i-šid lu-ú-tu*	*it-ṭa-saḫ ki-ma šam-*[*mi* (?)]
11	*šit-ti la ṭa-ab-tu*	*ri-ḫa-a ṣa-la* . . . .
12	*ki-ma qut-ru*	*im-ma-lu-ú šamê*(*e*) *uš-ta-*[*dir*]
13	*ina ʾú-ú-a a-a ni-ʾu ni-še-eš-ṣ*(?)	*ú-šat-bi im-ba-riš irṣitim* (*tim*) *uš-*[*mal-li* (?)]
14	*la-az-zu muruṣ qaqqadi*	*ša* . . . . . *ú iš-ḫup-*[*pu*]
15	*is-suḫ* . . . . . *ma na-al-ši mu-*[*ši*]	*eli-ia uš-te-iṣ-*[*ṣi*]
16	*te-ʾ-a-ti ênâ²-a-a ša uš-taš-bi-iḫ*	*ši-bi-iḫ mu-ú-*[*ti*]
17	*ú-šat-bi šâru raš-bu*	*ú-nam-mir niṭ-*[*la-šin*]
18	*uznâ²-a-a ša uṭ-ṭa-am-mi-ma*	*us-sak-ki-ka ḫa-š*[*ik-kiš*]
19	*it-bal a-mi-ra-šin*	*ip-te-tı niš-*[*ma-a-a*]
20	*ap-pa ša ina ri-di um-mi*	*ú-nap-pi-qu ni-*[*ip-ši-šú*]
21	*ú-pa-aš-ši-iḫ mi-ḫi-iṣ-ta-šú-ma*	*a-nap-pu-uš* . . . .

22 *šap-ta-a-a ša il-lab-ba* — *il-qa-a dan-[nu-ti-šin (?)]*
23 *ik-pur pul-ḫat-si-na-ma* — *qí-ṣir-ši-na ip-[šu-ur]*

24 *pi-iá ša uk-ta-at-ti-mu* — *ṣa-ba-riš aš. . . . .*
25 *[i]m-su-uš ki-ma qí-e* — *ru-ša-šu uš-[nam-mir]*

26 *[šin]-na-a-a ša it-ta-aṣ-ba-ta* — *ištêniš(niš) in-ni-qi (?). . . . .*
27 *[ip-te]-ti bi-rit-si-na-ma* — *ir-da-šin uš-tam. . . . . . .*

28 *[li]-ša-nu ša in-ni-ip-ṭa* — *šú-ta-pu-lu [la] i-[li-ʾ]*
29 *. . . . uš ṭu-pu-[uš]-ta-ša-ma* — *id-da-gír at-mu-u. . . . .*

30 *[ur-ú]-du ša in-[ni-i]s-ru* — *ú-[nap]-pi-qu la-ga-[biš]*
31 *[uš]-ṭib-ba i-ra-tu* — *ša ma-li-liš uḫ-tal-[lu]*

32 *. . . ʾu-ti ša ú-tap-pi-qu* — *la [i]-maḫ-ḫa-ru. . . . .*
33 *[la]-ga-ša i-ši-ir-ma* — *[i-dil-taš ip-ti]*

34 *. . . . . e a ša šú. . . . . un-ni-šu* — *. . . . .*
35 *. . . . . bit ḫar tu e-liš* — *ú-šap. . . . . šap. . . . .*
36 *. . . . . . ú-tam-mi-ra. . . . .* — *ra ʾiš. . . . . . . uš-ši. . . . .*

III. — TRADUCTION.

I

2e fragment, commentaire assyrien (Rawlinson, t. V, pl. 47), *recto*, l. 17-33.

Un furieux a accablé notre juste de mauvais traitements;
que les dieux le punissent!

. . . . — . . . . la protection.
. . . . — . . . . je saisirai.

. . . . — m'a été hostile (?)
[Contre moi] — des violences ont été exercées.

. . . . — j'ai été rendu semblable à un sourd.

Comme un misérable, — je suis devenu esclave.

Un furieux a creusé pour moi un piège.

(Lacune de deux lignes.)

Dans le puits[1] qu'il a creusé, envoie-moi un sa[uveur];
au cri de ma lamentation, ouvre pour lui un trou[2]!

Le jour (n'est que) soupirs, la nuit (que) pleurs;
le mois (n'est que) lamentations, l'année (que) tristesse[3].

II

1er fragment (Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 60*), *recto*, l. 1-11.

Le juste souffrant a beau invoquer les dieux ou consulter les magiciens, il reste accablé de souffrances.

J'ai avancé dans la vie, j'ai marché vers le terme fixé[4],
(et) j'ai beau me tourner, (partout) c'est mauvais, mauvais;
mon trouble augmente, je ne vois pas (luire) mon droit[5].

J'ai invoqué mon Dieu, mais il n'a pas présenté sa face;
j'ai prié ma déesse, (mais) sa tête ne s'élève pas.

Le voyant, par la vision, n'a pas décidé l'avenir;
par la libation, l'interprète des [songes n'a pas fait briller mon droit.

[1] Jérémie (xxxviii, 6) est déposé par ses ennemis dans une citerne sans eau.

[2] *Psaumes*, lvii, 7 : «Ils avaient creusé une fosse devant moi, ils y sont tombés.» Cf. Job, vi, 27; *Psaumes*, lxix, 16.

[3] *Psaumes*, xxxi, 11 : «Ma vie se consume dans la douleur, et mes années dans les gémissements.»

[4] Job, xvi, 22 : «Le nombre de mes années touche à son terme.»

[5] Le Serviteur de Jahveh ne s'exprime pas avec cette désespérance : «Et moi j'ai dit : «C'est en vain que je me suis fatigué; c'est inutilement, pour rien, «que j'ai consumé ma force, mais mon droit est auprès de Jahveh, et ma «récompense auprès de mon Dieu.» (Isaïe, xlix, 4.)

IMPRIMERIE NATIONALE.

Je me suis adressé au nécromancien, et il n'a pas ouvert mon entendement;
le magicien, par les passes magiques, n'a pas dénoué mon lien.

Quels sont les événements qui diffèrent en ce monde?
Si je regarde en arrière, ce qui me suit c'est le mal.

III

1er fragment (Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 60*), *recto*, l. 12-22.

Il est traité comme un impie.

Comme si je n'avais pas établi d'offrande pour mon Dieu[1],
ou si ma déesse n'avait pas été invoquée dans le repas;

(comme si) ma face ne s'était pas prosternée, (si) mon hommage n'avait pas été vu.

(Tel celui) de la bouche duquel ont disparu les supplications et les prières,
(pour qui) le jour divin a cessé, toute fête est supprimée;

qui a laissé tomber son bras[2], a négligé leurs images (?),
n'a pas appris à ses gens la crainte et la vénération (des dieux);

qui n'a pas nommé son dieu, (mais) a mangé sa nourriture,
a délaissé sa déesse, ne lui a pas apporté de vase de boisson.

A celui qui a oublié son auguste maître,
(qui) a juré à la légère par le nom de son dieu, — moi, j'ai été assimilé!

[1] On peut comparer la justification de Ṭâbi-outoul-Illil dans les strophes III et IV à celle de Job, XXXI. Celle du Babylonien est basée surtout sur l'accomplissement des observances extérieures, tandis que Job se dit conscient d'avoir rempli les prescriptions de la loi morale.

[2] C'est-à-dire : s'est rendu coupable de négligence.

IV

1er fragment (Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 60*), *recto*, l. 23-33.

Cependant, il a toujours rempli ses devoirs, il a fait ce qu'il croyait le plus agréable aux dieux.

Cependant, moi, je n'ai pensé qu'à la supplication, à la prière;
la prière a été ma règle; l'offrande, ma loi. (1)

Le jour du culte du dieu (2) était le bonheur de mon cœur,
le jour où l'on suit la déesse m'était gain et richesse.

La prière du roi était ma joie;
et sa musique (3) m'était un plaisir.

J'ai enseigné à mon pays à garder le nom du dieu,
j'ai appris à mes gens à honorer le nom de la déesse.

J'ai porté haut la vénération du roi,
et j'ai instruit le peuple dans la crainte du palais (4).

J'estimais que ces choses sont bien accueillies du dieu!

V

1er fragment (Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 60*), *recto*, l. 34-47.

Mais comment savoir ce qui plaît aux dieux : ils sont dans les cieux, et l'homme est si faible et si changeant!

(Mais) ce qui est œuvre pie pour lui-même (l'homme) est mauvaise action pour le dieu,
ce qui est répréhensible dans son cœur est œuvre pie pour son dieu.

(1) *Psaumes*, XVIII, 23 : «Toutes ses lois étaient devant mes yeux, et je n'ai point rejeté loin de moi ses préceptes.»

(2) Variante : «des dieux». — Cf. Osée, II, 13 : «les jours des Baal».

(3) La prière que les sujets doivent faire pour le roi, et la musique qu'ils doivent jouer en son honneur. Voir plus haut, p. 82.

(4) C'est-à-dire : «du gouvernement».

Qui peut connaître le conseil des dieux dans les cieux[1];
le dessein du dieu, fécond en tempêtes (?), qui peut le comprendre?

Comment les humains apprendraient-ils à connaître la voie du dieu?

Celui qui vivait au soir d'hier, est mort ce matin;
soudain, il a été plongé dans les ténèbres; tout d'un coup, il a été brisé.

De la bouche, il chante un chant de joie;
entre les cuisses, il laisse couler, comme un *lallarou*.

Comme ouvrir et fermer, change leur sentiment.

Souffrent-ils de la faim, ils deviennent semblables à un cadavre;

sont-ils rassasiés, ils s'égalent à leur dieu.

Dans le bonheur, ils parlent de monter aux cieux;
s'ils souffrent, ils parlent de descendre aux enfers.

VI

2e fragment, commentaire assyrien (Rawlinson, t. V, pl. 47), *recto*, l. 46-54.

Lui, le juste, a été meurtri, puis abattu comme un peuplier.

Un méchant démon des mânes est sor[ti] de son [repaire].

Les cartilages (?) sont meurtris, la maladie les broie (?).

On a cassé ma nuque, on a brisé mon cou.

On a étendu à terre, comme un peuplier, ma haute stature.

[1] Job, xv, 8 : «As-tu assisté au conseil de Dieu?» Cf. Isaïe, xl, 13, et Job, ix en entier.

Comme une plante des marais, j'ai [été renversé, j'ai été jeté sur le dos.

Son pain est comme puanteur (et) pourriture.

La maladie s'est extrêmement prolongée.

VII

3e fragment (Sippar A, l. 2-6), et 1er fragment (Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 60*), *verso*, l. 1-12.

Il a été paralysé, et comme enchaîné sur sa couche souillée.

Sans (?) nourriture, je.
la sève de mon sang il a extr[ait] . . . .

La . . . . . a été opprimée; le lion du désert . . . . .

mes membres sont raidis; le . . . . . a pâli;

J'ai pris le lit: les abords (?) de ma couche m'ont été une enceinte;
la maison s'est changée pour moi en prison[1].
En liens de ma chair, mes mains ont été placées;
en entraves de ma personne, mes pieds ont été jetés[2]:
en mes fers (?), (mes membres) ont [été fixés (?): la blessure . . . .

Un fouet m'a frappé, plein de lanières;
un aiguillon m'a percé, à la pointe puissante.

Tout le jour, le persécuteur me poursuit;
pendant la nuit, il ne me laisse pas respirer un in-[stant[3].

[1] Job, III, 20-23 : «Pourquoi la lumière a-t-elle été donnée à l'homme... que Dieu enferme de toutes parts?» — *Psaumes*, LXXXVIII, 9 : «Je suis emprisonné sans pouvoir sortir.»

[2] Job, XIII, 27 : «(Qui suis-je) pour que tu mettes mes pieds dans les ceps?» — *Ibid.*, XVI, 8 : «Tu me tiens dans les chaînes.»

[3] Job, IX, 18 : «(C'est Dieu) qui ne me laisse point respirer.»

A force de tiraillements, mes articulations se sont dénouées;
mes membres se sont disloqués[1], ils ont été jetés à bas (tous) ensemble.

Sur mes excréments, je gisais comme un bœuf;
je me suis mouillé comme un mouton, avec mes ordures.

VIII

1er fragment (Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 60*), *verso*, l. 13-25.

Son mal a dérouté tous les magiciens; ses dieux ne l'ont pas secouru; il est allé aux portes du tombeau pour la plus grande joie de ses ennemis.

Les symptômes de mon mal ont mis à la torture l'enchanteur,
et sur mes présages le voyant s'est troublé.

L'incantateur n'a pas fait éclater la nature de ma maladie,
et le voyant n'a pas fixé le terme de mon infirmité.

Mon dieu ne m'a pas secouru, il n'a pas pris ma main;
ma déesse n'a pas eu pitié de moi, elle n'est pas venue à mes côtés.

Les plantes de mes pieds ont pris possession de l'ouverture du cercueil;
avant que je fusse mort, la lamentation sur moi s'est accomplie[2].

Comme tout mon pays s'écriait sur moi : «Hélas!»
mon ennemi a entendu, ses traits se sont illuminés[3],
on a annoncé la bonne nouvelle à mon ennemie, son âme s'est épanouie.

(1) *Psaumes*, XXII, 15 : «Je suis comme de l'eau qui s'écoule, et tous mes os sont disjoints.»

(2) *Psaumes*, LXXXVIII, 4-5 : «Car mon âme est rassasiée de maux, et ma vie touche au séjour des morts. On me compte parmi ceux qui descendent dans la fosse.» — Job, XXXIII, 22 : «Son âme est aux portes de la mort, sa vie est en proie aux horreurs du trépas.» Cf. *ibid.*, XVII, 13-14.

(3) *Psaumes*, XIII, 4-5 : «Regarde, réponds-moi, Jahveh mon Dieu... afin que mon ennemi ne dise pas : «Je l'ai vaincu»; — et que mes adversaires

J'ai connu le jour — où toute ma famille (elle-même)
dont la divinité est parmi — les génies protecteurs, était dans la [tristesse.

IX

2e fragment, commentaire assyrien (Rawlinson, t. V, pl. 47), *verso*, l. 4-7, et Sippar B, *recto*, l. 1-19[a].

Suprême appel à la pitié divine. Ṭâbi-outoul-Illil envoie consulter sur un songe qu'il a eu pendant ses malheurs.

Sa main est lourde, — je ne puis plus la supporter.

(Lacune de plusieurs lignes.)

Que [ta m]ain — saisisse un ja[velot].

Ṭâbi-outoul-ilu Illil, — l'habitant de Nippour,
[pour] te parler — m'a envoyé;
celui qui porte le..... — m'a ra[conté] :

«[Un démon], dans le cours de ma [vie, — a jeté à bas ma vigueur...

«[Or, voici que.......] — je vois un songe
«......... un songe — j'ai vu, la nuit.

«[Une belle] femme, — un bel ho[mme (?)].

(Lacune de quatre lignes.)

..... en quoi que ce soit — ....
Il a dit : «Jusques à quand[1]!» — Il a été fort affligé (et) ma[lade (?)].

ne se réjouissent pas en me voyant chanceler.» — *Ibid.*, xli, 9 : «Un mal irrémédiable, disent (mes ennemis), a fondu sur lui; le voilà couché, il ne se relèvera pas.»

(1) *Psaumes*, vi, 4 : «Mon âme est dans un trouble extrême, et toi, Jahveh, jusques-à quand?»

Quelle est donc la vi[sion] **qu'il a vue pendant la nuit?**
En un songe, **il a v[u] Our-Baou,**
l'homme puissant, **ceint de sa tiare!**

X

3e fragment, Sippar B, *recto*, l. 19b-31; 2e fragment, commentaire assyrien, *verso*, l. 8; Sippar B, *verso*, l. 1-13.

Le dieu Mardouk apaisé intervient en faveur du juste contre les démons qui l'oppriment; son intervention est accompagnée de phénomènes atmosphériques.

Le (grand) magicien, porteur du. . . . . . .,
Mardouk, m'a envoyé un message.

A Soubši-mešrie-Nergal, il a apporté le.
de ses mains pures, il a apporté le.

A (?) celui qui me dominait, de sa main, il a. . . . . .;
[à (?)] celui qui me fendait en [deux (?), il a envoyé un ord[re].

Il a fait vo[ir] à mes gens des [songes] favorables;
. . . . je suis allé (?) . . . .
. . . . promptement il a accompli; le. . . a été brisé.

. . . . de mon maître le cœur s'est ca[lmé],
[de mon dieu] irrité (?), l'âme s'est apai[sée].

. . . . ma prière. . . . .
un bon. . . . .

(Lacune de plusieurs (?) lignes.)

Il m'a fait repentir (?) de mes péchés.

(Lacune de plusieurs lignes.)

[Il ré]pand son charme . . . .
[Il en]voie l'ouragan jusqu'au fondement des cieux,
jusqu'à la poitrine de la terre il (l')a porté.

Au milieu de son abîme [il a renvoyé] le méchant démon [des mânes;
l'*outoukkou* sans nom il a renvoyé à [sa] maison de la [montagne;
il a terrassé le démon femelle *la*-[*bartou*, il (l')a dirigé vers la montagne.

Les flots de la mer il a dilaté en glaçons (?);
Le fondement du mal (?) il a arraché comme une plan[te].

Un mauvais sommeil a été répandu . . . .
Comme de fumée les cieux ont été remplis, il a fait [so[mbre],

Par «hélas!» (et) «ah!», celui qui repoussait . . . .
il a fait lever en tempête, il (en) a rempli la terre.

XI

3e fragment, Sippar B, *verso*, l. 14-36, et 2e fragment, commentaire assyrien, *verso*, l. 9-32.

Le héros, délivré de ses maux, énumère en détail la guérison de chacune des parties de son corps par Mardouk, et raconte sa réhabilitation juridique.

Le violent mal de tête, qui avait abattu le [fort (?)],
il a déraciné. . . . . et l'ondée de [la nuit il m'a envoyée.

(De) la pupille (?) de mes yeux, [qui avait été voilée, le voile de mo[rt]
un vent impétueux a fait lever: il a fait briller leur reg[ard].

Mes oreilles qui s'étaient bouchées, fermées comme celles d'un sourd,
il a emporté ce qui les remplissait, il a ouvert mon ouïe.

Mon nez, dont par un écoulement [de fièvre (?), on avait arrêté la respiration,
il a guéri sa blessure, et je respire . . . .

Mes lèvres qui avaient été closes,	(dont) on avait ravi la fo[rce],
il a frotté leurs crevasses (?),	il a dé[lié] leur lien.
Ma bouche, qui avait été fermée	comme avec un lien (?). . . . . . .
il a frotté comme du cuivre,	il a fait [briller] son éclat.
Mes [de]nts qui avaient été prises,	ensemble avaient été. . . . . . .
[il a ouv]ert leur intervalle,	il a [raffermi] leur base.
(Avec) la langue qui était embar-[rassée,	ne po[uvait] pas répondre,
. . . . sa saleté (?),	et se recroquevillait, j'ai parlé [dis-[tinctement (?)]
Le gosier qui avait été comprimé,	fermé comme (celui) d'un cadavre,
il a guéri, ainsi que la poitrine,	qui résonnait (?) comme une flûte.
Le. . . . . . . qui s'était fermé,	ne recevait pas (?). . . . . . .,
il a dénoué ses liens,	et il a ouvert comme une porte.
. . . .	. . . .
. . . . en haut	. . . .
. . . . il a couvert (?)	. . . . le fondement (?). . .
Au riche qu'on avait réduit à la [famine,	enchaîné comme un coupable (?),
il présente des mets.	il apporte une boisson.
Mon cou, qu'on avait fléchi.	qui s'était plié jusqu'à la racine,
il a élevé en pic,	il a dressé comme un cèdre [1].
A celui qui est en pleine vigueur,	il a égalé ma force.
Il a nettoyé mes ongles,	comme l'impureté de celui qui est [passé (par le feu);
il m'a guéri d'une gale [2] ter-[rible (?),	de la maladie du cuivre, de la gan-[grène (de la tête)

[1] *Psaumes*, CXLVI, 8 : «Jahveh ouvre les yeux des aveugles, Jahveh relève ceux qui sont courbés.»

[2] JOB, II, 7 : «Et (Satan) frappa Job d'une lèpre maligne, depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête.»

Mes genoux, qui avaient été liés comme ceux de l'oiseau des trous[1].

Toute la forme de mon corps il a [rétabli en sa vigueur];
il (en) a frotté le vert-de-gris, il (l')a fait splendide;
le corps accablé de souffrances a recouvré son éclat.

Sur la falaise du fleuve, là où se rend le jugement des [hommes,
la marque servile m'a été frottée, j'ai été débarrassé de la chaîne [d'esclave.

XII

2° fragment, commentaire assyrien (RAWLINSON, t. V, pl. 47), *verso*, l. 36-44.

C'est du dieu Mardouk qu'est venu le salut.

[Le dieu Mardouk m'a pris en] pitié,
[j'ai rompu] leur cercle, je suis parvenu à la délivrance[2].

Que celui qui pèche contre l'Esaggil s'instruise par moi :
à la gueule du lion[3] qui me dévo-[rait, Mardouk a mis un frein[4].
Mardouk a emporté mon persécu-[teur, il a renvoyé ses embûches à son [repaire.

Il a jeté . . . . la désolation . . . .
. . . . maintenant.

[1] Le commentateur ne donne que la première partie du distique.

[2] *Psaumes*, XVIII, 18 : «(Jahveh) m'a délivré de mon terrible adversaire, de mes ennemis qui étaient plus forts que moi.»

[3] Image familière aux auteurs sacrés, v. g. *Psaumes*, XXII, 14 : «Ils ouvrent contre moi leur gueule, comme un lion qui déchire et rugit.» *Cf. ibid.*, XVII, 12; JOB, X, 16; JÉRÉMIE, XII, 8.

[4] Voir ISAÏE, XXX, 28; *Psaumes*, XXXII, 9; JOB, XLI, 5.

I

2ᵉ fragment, commentaire assyrien, *recto*, l. 17-33.

L. 17. *ta-ra-nu* est traduit par *ṣil-lu* «ombrage, protection»; cf. l'hébreu תֹּרֶן «mât, poteau», d'où a pu dériver l'idée d'ombrage.

L. 24. *šêr-ra kima* est écrit -*ra ki-ma;* Jastrow, p. 124, a lu *šar-ra ki-ma* et traduit : «quoique roi». Indépendamment des raisons déjà exposées, qui ne permettent guère de voir un roi dans Ṭâbi-outoul-Illil, *ki-ma* n'a pas habituellement le sens de «quoique», mais celui de «comme, à l'instar de».

L. 25. Jastrow, p. 124 : «comme à un furieux, les compagnons me sont hostiles» (befeinden mich), mais *ú-nam-ga-ra* n'appartient pas à la racine *nakâru* «être hostile» et n'est pas un pluriel. Si on donne à *tap-pi-e* le sens de «compagnon», il faut en faire le sujet de la phrase malgré sa vocalisation anormale, irrégularité fréquente dans ce texte (cf. *infra*, l. 29, i-na ḫa-aš-*pu*, etc.) : «un compagnon furieux m'a renversé», rac. נקר, ou encore traduire avec Delitzsch, p. 480 : «la fureur d'un compagnon m'a renversé».

Mais dans la suite, le juste ne fait pas allusion à une trahison de ce genre, tandis qu'à plusieurs reprises il attribue ses malheurs à un méchant démon sorti de son repaire (commentaire assyrien, *recto*, l. 46; *verso*, l. 42). Il est donc possible que le mot *tap-pi-e* ait ici le sens de «fosse, piège en forme de trou»; cf. le syriaque ܛܦܐ «canal», que Jensen a déjà rapproché du babylonien *tabbu* (*tappu*) dans le dictionnaire de Brockelmann. *tap-pi-e* serait une forme à finale longue, ou un pluriel : «des pièges».

nagâru «fabriquer», proprement en arabe «creuser» du bois ou de la pierre, نَقَرَ, est peut-être employé dans *Gilgameš*, tablette XI, l. 24 : *u-gur bîta;* voir Jensen, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. VI, p. 483. C'est la racine de *naggaru* «charpentier».

Ces conjectures sont appuyées par le premier vers qui vient après la lacune suivante : «Dans le puits qu'il a creusé», etc.

L. 29. *ḫa-aš-pu,* identique à l'arabe خسيف «puits creusé dans le roc», de خَسَفَ «enfoncer dans la terre». En *mehri*, خشف signifie «percer». Remarquer l'absence du relatif *ša*, aussi bien que de l'état construit qui d'après les grammairiens devrait le suppléer.

Jastrow, p. 124, a lu sans doute *ina ḫa-aš pu-uḫ-ri e-ru-ra-an-ni,* car il traduit : «A l'ombre (?) de l'assemblée, on me tient prisonnier.»

L. 30. *barâri* «lamentation» est écrit ⊣⊢ ⊢, šig. En réalité cet idéogramme est l'équivalent de *barâru* «briller». Mais le scribe l'a employé pour rendre l'homophone *barâru* «lamentation». Ce procédé lui est familier. Dans la deuxième tablette (1er fragment), Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 60*, *recto,* l. 29, il s'est servi de l'idéogramme ⊢⊢ pour écrire *mê* «nom», parce que cet idéogramme avait la valeur homophone *mê* «eaux».

ḫa-aš-tu, qui est donné ailleurs pour un synonyme de *šuttu* «trou» (voir Delitzsch, p. 295), peut encore être rapproché de l'araméen, חַשְׁתָּא, «Kanal in Babylonien», dit Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch*, p. 155.

II

1er fragment (Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 60*), *recto*, l. 1-11.

L. 2. Il est possible que dans les mots «j'ai beau me tourner», le juste souffrant envisage l'avenir. Les Babyloniens et

les Assyriens considéraient l'avenir comme placé derrière eux, *arkat* (l. 6).

L. 3. *ṣa-bur-ti;* Zimmern, Jastrow et Dhorme ont rendu ce mot par « oppression ». Dans le commentaire assyrien, il est expliqué par *ru-ub-tum,* qui signifie plutôt « trouble », de רהב ou de ריב; voir JENSEN, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. VI, p. 398, et STRECK, *Babyloniaca,* t. II, p. 209 et suiv.

i-šar-ti « mon droit », avec Dhorme, comme le prouve la ligne 7, et non pas « mon bonheur » (Zimmern et Jastrow).

L. 7. *maššakku* est expliqué dans le commentaire assyrien par *surqinu,* de *sarâqu* « répandre, offrir une libation », ce qui paraît imposer ici le sens de « libation ».

L. 9. *kimiltu* signifie proprement « le lien », car il est d'ordinaire employé, comme ici, avec les verbes *paṭâru* et *pašâru,* « délier »; voir les passages cités par MUSS-ARNOLT, *Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch,* p. 395.

L. 10-11. Notre juste pousse un cri de découragement : c'est partout la même chose; il a déjà beaucoup souffert, et s'il regarde en arrière, c'est-à-dire s'il sonde l'avenir, il voit que c'est encore le malheur qui l'attend. Il n'y a pas pour lui d'autres événements que des infortunes.

Ce passage obscur a été interprété naturellement de façon assez différente. Zimmern : « quelles choses déraisonnables (verkehrte Dinge) dans le monde! »; — Jastrow, p. 125 : « on ne verra pas d'autres événements dans le monde »; — Dhorme : « quels événements divers dans le monde! ».

III

1er fragment (RAWLINSON, t. IV, 2e éd., pl. 60*), *recto,* l. 12-22.

L. 16. Le mot *eš-še-ši* est en parallélisme avec *û-mu ili*

«le jour du dieu». Il désigne donc le «jour de fête», peut-être plus spécialement le «jour des offrandes»; cf. Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 114, n. 3. — Zimmern, dans sa première traduction, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3ᵉ éd., p. 385, avait rendu *eššeši* par «fête de la néoménie (?)»; dans la seconde, il a adopté le sens de «jour de fête». — Jastrow et Dhorme traduisent par «néoménie».

L. 17. Sur le sens littéral de «a laissé tomber son bras» pour *id-du-ú aḫ-šu*, voir mes *Mélanges assyriologiques* dans le *Recueil de Travaux*, t. XXIV, p. 230.

La lecture *ṣalmi*, écrit NU-*mi*, est douteuse. Zimmern propose de lire *nu-mi*, נאם «leur sentence».

L. 20. Au lieu de *maš-tim* «vase de boisson», ou peut-être même «boisson», Zimmern et Dhorme lisent *maš-ṭar* «un écrit» qu'il fallait offrir à la déesse. — La lecture *maš-tim* est absolument exigée par le parallélisme avec le premier vers du distique (l. 19) : la boisson de la déesse fait pendant à la nourriture du dieu. Est-ce le même mot qui est employé dans *Cuneiform Texts*, t. II, pl. 18, l. 22, 26, 30 et 34 : *ma-aš-ti?* — Jastrow traduit par «boisson».

L. 21. Le vers 21 ne comprend qu'une proposition, qui correspond à *niš ili-šu kab-ti qal-liš is-qur* du vers 22. Par conséquent *im-ḫu-ú* est un qualificatif de *bêli-šu*, et il faut rejeter la lecture de Delitzsch, p. 396 : *a-na-ša im-ḫu-ú* «(comme celui) qui opprime le faible, a oublié son maître»; de même la traduction de Dhorme : *a-na ša im-hu-ú* «à celui qui a été oppresseur», et celle de Jastrow : «Als ob er der seinen Herren geehrt, ihn vergessen hätte». Seul, Zimmern paraît avoir entendu le vers comme je l'ai fait.

L. 22. Zimmern, Jastrow et Dhorme ont lu *iz-kur* au lieu de *is-qur* : «a prononcé» à la légère le nom de son Dieu. Les

deux lectures sont matériellement possibles, mais *niš is-qur* est la formule technique du serment, tandis que *zakâru* « nommer, invoquer, appeler un nom », ne s'emploie guère qu'avec *šumu* et *nibittu,* comme on peut le voir par les nombreux exemples cités dans le dictionnaire de Delitzsch, sous ces deux verbes. La même expression se trouve dans K. 159, S. A. Smith, *Assurbanipal,* t. III, p. 80, l. 23-24 : *ša ni-iš šumi-ka rabî qa-liš is-qur-u-ma,* etc., qu'il faut traduire : « qui a juré à la légère par ton grand nom ». Assurbanipal reproche dans ce passage à son ennemi Nabou-bêl-šîmâtî d'avoir commis ce méfait contre la divinité.

IV

1er fragment (Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 60*), *recto,* l. 23-33.

L. 25. La variante *ilâni-meš* « des dieux », prouve que les scribes babyloniens n'avaient pas la moindre vue monothéiste en employant le singulier *ili* « du dieu ». Ce mot n'avait ici à leurs yeux qu'un sens collectif : la divinité, les dieux en général; de même à la ligne 33. Ailleurs, ils l'emploient pour désigner le dieu particulier, le dieu patron du juste souffrant.

L. 26. *ŭ-mu ri-du-ti ilu Iš-tar,* littéralement : « le jour de la suite de la déesse », qu'il s'agisse soit des processions qu'on fait en son honneur, soit plus probablement, d'une façon plus générale, du culte qu'on lui rend, quand on va à son temple pour l'honorer.

L. 27-28. Dans ce distique, le juste se glorifie d'avoir rempli ses devoirs envers le roi en participant aux cérémonies officielles, les prières et la musique, que les sujets doivent faire en son honneur. La fin du vers 28, *ana da-me-iq-ti*

šum-ma, signifie donc qu'il éprouvait du plaisir à remplir son devoir en faisant cette musique, et non pas que cette musique était destinée à son agrément à lui (Dhorme), ou qu'elle était une marque de la faveur du dieu (Jastrow).

L. 31. La variante *i-liš* pour *e-liš* a amené Delitzsch, p. 431, suivi par Jastrow, à y voir un adverbe formé sur *ilu* «dieu». Ils traduisent : «j'ai égalé à un dieu», au lieu de : «j'ai porté haut», littéralement : «j'ai égalé à la hauteur». — En réalité, il ne semble pas que notre juste se glorifie d'avoir mis son roi sur le même pied que ses dieux. Car, d'une part, il ne se repent pas d'être allé trop loin dans cette voie, comme l'insinue Jastrow, p. 126-127, puisque c'est de tous ses devoirs accomplis, les autres comme celui-ci, qu'il dit (l. 33) : «j'estimais que ces choses sont bien accueillies du dieu». D'autre part, il faut d'autant moins faire fond sur la variante *i-liš,* que le même exemplaire porte un peu plus loin pour l'infinitif I, 1, de *elû : i-li* au lieu de l'écriture habituelle *e-li* (l. 46). Le scribe qui a fait cette copie avait donc une prédilection pour le son *i*, rien de plus, et la lecture *e-liš* «haut», reste la bonne.

V

1[er] fragment (Rawlinson, t. IV, 2[e] éd., pl. 60*), *recto,* l. 34-47.

L. 34-35. Ces deux vers s'opposent hémistiche par hémistiche. *mu-us-su-kat* a donc un sens diamétralement opposé à celui de *dam-qat* et signifie ce qui est «condamnable *ou* répréhensible», à rattacher sans doute à la même racine que le syriaque ܡܣܟ «négliger», au paël. C'est à tort par conséquent que Delitzsch, p. 420, propose le sens de «est retenu» dans son cœur pour *mu-us-su-kat.*

IMPRIMERIE NATIONALE.

L. 36-37. Les mots *za-nun zi-e* n'ont pas reçu encore d'interprétation satisfaisante. Zimmern et Jastrow traduisent : «plein d'obscurité (?)», à la suite de Delitzsch, p. 251. Le sens «obscurité» pour *zi-e* serait dérivé, ce qui est déjà un peu forcé, du sens «surdité», que ce mot paraît avoir dans le commentaire assyrien, *verso,* l. 10, où *a-me-ra* est expliqué par *zi-e uz-ni.* Mais il est fort possible que *zi-e* ait dans ce passage un de ses sens les plus fréquents, celui de «excrément» des oreilles, car Ṭâbi-outoul-Illil dit au vers précédent que ses oreilles étaient bouchées, fermées; et d'autre part cette racine *amâru* signifie «être plein»; par conséquent *a-me-ra, a-mir-ši-na* serait la saleté qui remplissait les oreilles, et son synonyme *zi-e uz-ni* n'aurait rien à voir avec «le conseil des dieux».

Dhorme relie *za-nun zi-e* à *mannu* «quel être d'argile le comprendra?». Et, en effet, *zi-e* a bien quelquefois le sens d'argile, de matière qui sert au potier. Mais il paraît certain que dans le parallélisme de nos deux vers il répond à *kirib šamê* du vers 36 et qualifie donc *mi-lik ša ili,* comme *kirib šamê* qualifie *ṭe-im ilâni-meš*.

Pour ces motifs, je préfère ici pour *zi-e* le sens de «tempête, vent», que me rappelle le P. Scheil[1]. Notre auteur tient le conseil des dieux pour «fécond en tempêtes» au regard des hommes, idée pessimiste qui s'accorde bien avec le ton général du morceau.

Il y a encore une autre hypothèse possible : *za-nun-zi-e* pourrait bien ne former qu'un seul mot toujours comme qualificatif de *mi-lik ša ili;* cf. le néo-hébreu זַעְזֵעַ «s'agiter».

L. 40. Traduire *uš-ta-dir* par «il est affligé *ou* angoissé», comme l'ont fait les premiers traducteurs, c'est, je crois, éner-

[1] Je tiens à remercier mon ancien maître de mainte indication utile qu'il m'a donnée au cours de ce travail.

ver la vigueur de cette description de la mort. L'auteur fait sans doute allusion aux ténèbres de l'*arallu,* l'enfer assyrien où se rendent les morts. Cf. *Descente d'Ištâr aux enfers,* I, 9 : «(Les morts) ne voient pas la lumière, ils demeurent dans l'obscurité.»

L. 41-42. Zimmern, Jastrow et Dhorme ont entendu le premier hémistiche de chaque vers au sens figuré, *ina ṣi-bit ap-pi . . . ina pi-it pu-ri-di* «en un clin d'œil . . . en un instant», et ils ont traduit avec Delitzsch, p. 263, *ú-zar-rab lal-la-ri-eš* «il pousse des cris comme un hurleur (un pleureur professionnel)». Delitzsch admet dans cet article que le même verbe, *zarâbu,* à la même forme, au paël, signifie à la fois «retenir» et «exprimer au dehors»!

Pour dépeindre les variations de l'humanité, notre auteur emploie ici, en fait, une image beaucoup plus réaliste. Il décrit dans le premier vers une des expressions les plus naturelles de la joie, dans le second un effet tout physiologique de la souffrance ou de la terreur.

zarâpu, et non *zarâbu,* est identique, en effet, à l'arabe ذَرَفَ «couler (larmes)», au syriaque ܙܪܦ «verser, répandre». Il signifie donc au paël «laisser couler *ou* faire couler», et *ina pi-it pu-ri-di* n'est pas le moins du monde une figure, mais doit être pris dans son sens littéral : «dans l'ouverture des cuisses». Par conséquent, il est fort probable que *ina ṣi-bit ap-pi,* qui lui correspond dans le premier vers du distique, doit s'entendre aussi littéralement : «par l'ouverture (la prise) de la face». L'homme varie si vite, passe si vite de la joie à la douleur ou à la terreur, qu'au même instant, pour ainsi dire, il chante de la bouche un chant de joie, et sous l'impression de l'épouvante, par un phénomène bien connu, il laisse couler son urine entre ses jambes.

Le verbe *zarâpu* a évidemment le même sens dans le pas-

sage des *Annales de Sennachérib,* col. VI, l. 20-21, où leur auteur décrit la terreur des vaincus à la bataille de Ḫaloulê : *ši-na-ti-šu-un ú-za-ra-pu ki-rib* [iṣu] *narkabâti-šu-nu ú-maš-še-ru-ni zu-šu-un* « ils laissaient couler leur urine, au milieu des chars, ils lâchaient leurs excréments », et non pas, comme traduit Delitzsch, p. 263 : « retenant leur urine, ils laissaient (tomber) leurs excréments dans leurs chars » !

Il en est de même dans une lamentation analogue à celle de notre juste, Rawlinson, t. IV, 2e édit., pl. 54, n° 1, l. 21 : *ki-i lal-la-ri qu-bi-e ú-ša-az-rap,* « comme un *lallarou,* il laisse couler les excréments ». Le mot *qu-bi-e* est distinct de *qubû* « cri »; il signifie « saleté, ordures *ou* excréments »; cf. l'arabe قَبِيحٌ « vilain, honteux »; le syriaque ܩܘܒܠܐ *concretio humorum,* ܩܘܒܠܐ *stagnans aqua,* ou encore l'éthiopien ቀበወ *aqua intercute laborare,* et ቀብእ *pinguedo cujusvis generis.* Il est à rapprocher très probablement de *ki-ba-ti* de *Gilgameš*, tabl. XI, l. 47, pour lequel Jensen, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. VI, p. 374 et 486, a déjà proposé le sens de « saleté ».

Y a-t-il ou n'y a-t-il pas un verbe *zarâbu* « presser, opprimer », à côté de *zarâpu* « couler »? La multiplicité des idéogrammes qui répondent à *zarâbu* ou *zarâpu* : [cuneiform], [cuneiform], [cuneiform], [cuneiform] [cuneiform], [cuneiform], [cuneiform] [cuneiform], [cuneiform] [cuneiform], ne permet guère pour le moment d'être très affirmatif. Je ferai observer seulement que, à considérer le texte assyrien seul, dans d'autres passages encore le sens de « couler » est très plausible pour *zarâpu,* par exemple, Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 19, l. 28 : *pa-gar-šu uz-zar-ri -ip* (II, 2) « il a fait couler leur corps », *ibid.,* pl. 10, l. 55 : *ú-zar-rip-an-ni* « (mon dieu) m'a fait couler ». L'image est très sémitique. Hammourabi dans ses malédictions finales, *Code,* cól. XLII, l. 62-63, s'écrie : que le dieu En-lil « le répande hors de sa demeure », et l. 93-94 : que la déesse Nin-lil décrète « l'effusion de sa vie comme

de l'eau ». De même dans l'expression *i-bak-ki zar-biš* « il pleure abondamment en laissant couler des larmes ». Cet adverbe est d'ailleurs écrit « za-ar-*pi*-iš » dans *Cuneiform Texts*, t. XV, pl. 5, col. III, l. 2.

Reste *lal-la-ri-eš*. Il ne peut s'agir de hurleur ou pleureur de profession. On peut hésiter, en l'absence d'idéogramme, entre *lallaru* « miel », d'une part, et de l'autre *lallaru* « insecte *ou* oiseau » : il laisse couler ses excréments comme coulerait du miel, *ou* il laisse couler, comme ferait l'oiseau ou l'insecte *lallarou* ou un autre animal de ce nom. Cette dernière hypothèse me paraît la plus vraisemblable.

L. 43. Le commentateur assyrien (*recto*, l. 44) a vu dans *pi-te-e ù ka-ta-mi* une expression poétique pour désigner « le jour et la nuit ». Il rend, en effet, ces mots par *ŭ-mu ù mu-ši*. Ailleurs, dans la série *Maqlû*, tabl. I, col. I, l. 2, la nuit est appelée *kal-la-tum kut-túm-tum* « la fiancée couverte *ou* voilée ».

VI

2[e] fragment, commentaire assyrien, *recto*, l. 46-54.

L. 46. Les restitutions de cette ligne me sont suggérées par la traduction de Zimmern, p. 29, n. 2. Le passage *verso*, 42, du même commentaire, les rend assez vraisemblables :

[ilu]*Marduk ša mu-kaš-ši-di-ia i-kim*	*as-pa-šu as-suk-ka-šu ú-saḫ-ḫir*
Mardouk a emporté mon persécuteur,	il a renvoyé ses embûches à son repaire.

L. 47. La traduction de cette ligne est toute provisoire.

kit-ki-tum n'a rien à voir avec *amîlu kit-kit-tu-ú* des *Annales d'Assurbanipal*, col. VI, l. 89, et col. VII, l. 3, qui désigne les fabricants d'arcs ou de boucliers; voir Jensen, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. VI, p. 456-457; Scheil, *Délégation en Perse*, Mémoires : t. IX, *Textes élamites-anzanites*, 1907, p. 20, n° 13.

Il me paraît désigner ou une maladie, ou une partie du corps. Je l'ai rapproché du syriaque ܟܘܠܡܣܐ « cartilage ».

it-ti-lik serait l'intafal d'un verbe עלך, avec un sens analogue à celui de cette racine en arabe, « mâcher quelque chose, préparer du cuir ».

Le sens de *lu-ʾu-tum* nous est donné par le commentaire assyrien, qui le traduit par *mur-ṣu* « maladie ».

i-pi-iṣ-ṣu est probablement un imparfait du verbe à deuxième déficiente *pi-e-ṣu*, qui a le même idéogramme — peut-être 𒌋𒀀 — que *nakâsu*, *parâsu* « couper, briser »; voir Meissner, *Seltene assyrische Ideogramme*, p. 120.

Jastrow, p. 127, a lu : *it-ti ur-qit-qi-tu*, et traduit dubitativement : « Erst geblich, wurde die Krankheit weiss (?) », c'est-à-dire : « D'abord jaunâtre, la maladie devint blanche (?) ».

L. 49. *la-ba-ni*, en parallélisme avec *ki-ša-du* « cou », désigne clairement la « nuque ». Ce sens est confirmé par Rawlinson, t. IV, 2ᵉ éd., p. 29, nᵒ 3, l. 6 : *ba-ma-as-su im-šid la-ba-an-šu i-ti-ik* « il a abaissé sa hauteur, il a cassé sa nuque », où il est l'équivalent assyrien de SA-TIG « lien *ou* nerf du cou ». Noter que le même idéogramme SA-TIG est rendu ailleurs par *la-ba-nu ki-ša-di*; Brünnow, *A classified list*, nᵒ 3099.

i-ti-ku est donné par le commentaire assyrien pour un synonyme de *ra-mu-u* et de *še-bi-ru*. Le sens de *še-bi-ru* est bien connu; il signifie « briser ». D'autre part, dans le même passage que je viens de citer, Rawlinson, t. IV, 2ᵉ éd., p. 29, nᵒ 3, l. 5-6, *i-ti-ik* a pour idéogramme RA-AḪ qui signifie encore *raḫâṣu* « inonder, abattre », *ripsu* « action de battre le blé »; voir Brünnow. Le sens de « briser » pour *i-ti-ku* est donc certain; c'est le même verbe que l'hébreu חתך « briser, couper en morceaux », que Barth rapproche de l'arabe هتك; voir Gesenius-Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 12ᵉ édition.

Par conséquent, *ramû* signifie «briser», comme ses deux synonymes *i-ti-ku* et *šebiru*, ou au moins «détacher» de sa base, «faire fléchir».

Jastrow, p. 127 : «On m'a jeté sur le sol, et étendu sur le dos.»

L. 50. Sur *urbatu* «peuplier», *populus euphratica*, voir Küchler, *Beiträge zur Kenntnis der Assyrich-Babylonischen Medizin*, 1904, p. 80, qui le rapproche, à la suite de Jensen, du syriaque ܥܪܒܬܐ et de l'hébreu ערבה «saule». Son synonyme *ur-ba-nu* appartient évidemment à la même racine.

L. 51. *ú-lil-tum* est expliqué dans le commentaire assyrien par *su-un-gir-tum*. Or, ce dernier mot est identique au syriaque ܣܓܝܪܬܐ «plante de marais»; c'est la forme féminine de *sungiru* «plante de marais», déjà signalée dans la *Revue sémitique*, t. IX, p. 137, n. 2 (citée par Muss-Arnolt, *Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch*, p. 770).

La clef du second hémistiche nous est fournie par les lignes 1-4 du texte de présages K. 9537, citées dans Bezold, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum*, 1893, p. 1020 :

Le scribe énumère les présages qui correspondent à chacune des positions que l'homme peut prendre couché, et il considère successivement dans les lignes 1-3 les cas où il est couché dans son lit, sur le côté droit, zag (l. 1), sur le côté gauche, kab (l. 2), sur le ventre, *ina bur-ki aššati* (l. 3). Il ne reste pour

la ligne 4 que la position sur le dos; *šumma amîlu ina pu-up-pa-ni-šu ṣa-lil* doit donc se traduire : « quand l'homme est couché sur son dos ». Par conséquent *puppanu* signifie « dos »; *pu-up-pa-niš* « sur le dos », ou, s'il se pouvait dire, « dorsalement », sens qui s'adapte très bien à notre texte.

Jastrow, p. 128, n. 2, pensait que *puppanu* et *uliltum* étaient sans doute des arbres élevés, du genre des saules.

L. 53. Le sens de *da-ad-da-riš* est établi par l'explication assyrienne *bu-'-ša-nu* « puanteur ».

a-la-ḫiš est formé sur un substantif *alaḫu* « pourriture, *ou* objet pourri *ou* fermenté »; cf. l'arabe أَلِخَ « aigrir (le lait) », l'hébreu אלח « être corrompu au moral », par exemple dans *Psaumes*, XIV, 3; JOB, XV, 16. Ici, comme dans d'autres mots, l'assyrien a conservé le sens matériel, qui est aussi le sens primitif. C'est probablement à la même racine qu'il faut rattacher *allaḫu*, dont l'idéogramme TA a peut-être aussi les valeurs *mîtu* et *dîku*; voir MEISSNER, *Seltene assyrische Ideogramme*, p. 144.

VII

3e fragment, Sippar A, l. 2-6; et 1er fragment (RAWLINSON, t. IV), *verso*, l. 1-12.

Sippar A, l. 2. D'après la copie que le P. Scheil a bien voulu me communiquer, il manque environ un signe entre *maka-li-e* et *bu;* les derniers signes sont peut-être à lire : *še mu* ou *še zir*, au lieu de *bu še*.

L. 3. *ti-iš-mu-ḫa* « la vigueur, la sève » (?), de *šamâḫu* « croître avec vigueur ».

L. 4. *e-ṣi* (?)-*da-tum* ou peut-être *e-si* (?)-*ša-tum*, d'après la copie du P. Scheil, sans doute un mot avec le sens de « force, vigueur ».

uz-zu-qat ou, d'après la copie, *us-su-q.t*, à rapprocher de l'hébreu עשק «opprimer, presser»? *uz-zu-qat* pourrait se rattacher à אזק[3] «lier, attacher».

La traduction «lion du désert» pour *a-ri ma-ad-bar* est rendue assez vraisemblable par le passage conservé par le commentaire assyrien, *verso*, l. 40, où notre juste compare formellement son persécuteur à un lion.

L. 5. Dans le passage cité par Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, *nabâḫu* paraît signifier «raidir, tendre» un arc. On pourrait encore le rapprocher de l'arabe نفخ «enfler, gonfler».

Les signes qui suivent *ú-ri-iq* pourraient être *tum meš*, d'après la copie.

L. 6. *iršu* est écrit idéographiquement par les signes IṢ-NA'.

ta-ni-ḫu est ici le parallèle de *iršu;* ce n'est donc pas le mot «gémissement» mais une simple variante de la forme *te-ni-ḫu* «lit, couche», qui est donné dans les syllabaires pour un synonyme de *iršu;* voir Muss-Arnolt, *Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch*, p. 1177. Comparer les doubles formes analogues *teslîtu* et *taslîtu* «prière»; *tênišêti* et *ta-ni-še-ti* «hommes»; ce dernier mot est documenté dans *Cuneiform Texts*, t. XV, pl. 49, col. III, l. 23, 25.

«J'ai pris le lit» est une locution analogue à *e-ḫu-uz mar-ki-tu* «il prit un refuge». *Annales d'Assurbanipal*, col. III, l. 1-2.

J'ai supposé que *mu-ṣi-e* était le dérivé de יצא «les issues *ou* les abords de ma couche (m'ont été) une enceinte», c'est-à-dire : je n'ai pas pu sortir de mon lit. Mais il se peut aussi que nous soyons en présence du mot *muṣû* qui désigne une espèce de vêtement, sans doute un vêtement qui serrait. Le mot *muṣû* a, en effet, pour synonyme *ulâpu*, qui est lui-même le synonyme de *riksu* et qui paraît appartenir à la racine ألف

«joindre ensemble»; voir Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 85 et 422. Ici *muṣû* désignerait donc, ou les couvertures du lit dans lesquelles le malade s'enveloppait, ou un vêtement, une espèce de camisole ou de sac qu'on endossait pour se mettre au lit.

1er fragment, *verso*.

L. 2-3. Zimmern et Dhorme ont compris : «dans les chaînes de ma chair, mes bras sont placés; dans mes propres liens, mes pieds sont jetés».

Je crois au contraire, avec Jastrow, p. 128, que les mains (ou bras) et les pieds du malade sont devenus les liens de sa chair et les entraves de sa personne, sans doute parce qu'ils sont paralysés et l'empêchent de se mouvoir. Ils font l'office de chaînes qui auraient été jetées sur lui.

L. 4. *ni-da-tu-ú-a* semble parallèle à *maškanu* avec le sens de «fers, entraves»; il est remarquable que les deux mots *nidûtu* et *maškanu* ont le même idéogramme [illegible] en tant qu'ils désignent une sorte de terrain.

šur(?)*-ru-ṣa* serait le permansif paël de *šarâṣu* qui a pour idéogramme gub-ba (= *kânu* et *nazâzu*) «se tenir debout», au paël «fixer». Mais le premier signe est bien douteux.

L. 5. *ṣil-la-a-tum.* Zimmern ne traduit pas ce mot. — Delitzsch, p. 256, transcrit *zil-la-tum* et propose : «Maintenant, c'est fini», parce que le commentateur assyrien rend le mot par *ka-ta-tum*, que Delitzsch rattache à קתת, p. 600. — Dhorme, pour le même motif, lit : *id-da-an-ni-ma la-a zil-la-tum* «et il n'y avait pas de fin». — Jastrow, p. 128, traduit : «plein de queues», ce qui est plus exact, mais en s'appuyant lui aussi, à tort, *ibid.*, n. 7, sur le prétendu sens de «bout, fin» pour *ka-ta-tum*.

ṣil-la-tum est le même mot que l'arabe صِلَّة «cuir», l'araméen צַלְּא «peau». Il désigne donc les «lanières» du fouet: c'est un pluriel.

Son synonyme *ka-ta-tum* appartient non pas à la racine קתת, mais à une racine קתת, en arabe قَدّ «couper en lanières», d'où قَدّ «lanière, fouet». Le ד de l'arabe s'est changé en ת en assyrien, comme dans le mot assyrien *kabittu* qui est l'équivalent de כבד de toutes les autres langues sémitiques.

L. 6. *pa-ru-uš-šu*. Jastrow, p. 128, n. 8, transcrit en deux mots PA *ru-uš-šu* «fort bâton». — Les autres traducteurs, à la suite de Delitzsch, p. 546, ont rendu le mot par «bâton»; Zimmern même «avec son bâton», comme si le mot était terminé par un suffixe.

pa-ru-uš-šu ne forme qu'un seul mot, sans suffixe, comme le montre le commentaire assyrien, *verso*, l. 1. C'est un bâton sans doute, mais non pas un bâton ordinaire, qui ne pourrait pas percer. C'est un bâton pourvu d'une pointe, comme il est dit à la fin du vers, par conséquent «un aiguillon». Le mot existe en araméen פְּרָשָׁא «aiguillon à bœufs». — Le commentateur assyrien explique *pa-ru-uš-šu* par *ḫaṭṭu*, le bâton qui sert de sceptre, c'est-à-dire de houlette ou d'aiguillon au roi, «le pasteur» des peuples dans la langue des Annales assyriennes et babyloniennes.

L. 10. Le texte du deuxième hémistiche de ce vers était incertain jusqu'ici. Dans le corps du texte, les éditeurs anglais donnaient *i-ta-at-na* et avertissaient en note que l'original portait *it-ta-at-*[cuneiform sign], c'est-à-dire un signe qui n'existe pas, ce qui avait, à juste titre, fort embarrassé les premiers traducteurs.

La copie du fragment Sippar A par le P. Scheil éclaircit définitivement la difficulté. Elle porte, en effet, très clairement

i-ta-ad- [illegible] *-a a-ḫi*... Il faut donc lire *i-ta-ad-da-a a-ḫi-tum*, comme l'avait conjecturé Delitzsch, p. 449. Le verbe *i-ta-ad-da-a* est l'intafal (IV, 2) de *nadû* «jeter»; *a-ḫi-tum* se rencontre dans une locution identique sous la forme *a-ḫi-ta* dans le texte relatif à la divination par l'huile (*Cuneiform Texts*, t. III, fasc. 2, l. 14) : *a-ḫi-ta na-an-di-i-ma*, que Hunger, *Becherwahrsagung bei den Babyloniern*, 1903, p. 50, corrige à tort et sans motif en *a-ḫi-šá*. Dans les deux cas, il paraît signifier «ensemble», car dans le texte divinatoire, il s'agit de deux gouttes d'huile qui sont jetées ensemble, *a-ḫi-ta na-an-di-i-ma*, et d'où on tire un présage de mariage. Par conséquent il faut traduire : mes membres «ont été jetés à bas tous ensemble», c'est-à-dire : tous sont paralysés par le mal, ce qui donne un très bon parallélisme entre les deux hémistiches.

L. 12. *ta-ba-aš-ta-ni* est le nom générique des «excréments», qui comprend à la fois, d'après le commentaire assyrien, *verso*, l. 3, *zu-ú* «la fiente», et *ši-na-tum* «l'urine».

VIII

1er fragment (Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 60*), *verso*, l. 13-25.

L. 19. Zimmern, Jastrow et Dhorme ont lu *pi-ti qimaḫḫu* qu'ils ont pris pour une proposition complète et indépendante, et ils ont traduit : «la tombe» (Dhorme) ou «le cercueil était ouvert». Pour le second hémistiche, ils ont vu dans *šu-ka-nu-u-a* le régime de *ir-šú-ú* et ont proposé dubitativement, Zimmern : «on a entrepris mon enterrement»; — Jastrow, *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XX, p. 193 : «ils ont pris avec la main ma bière»; — Dhorme : «on a pris possession de mon habitation».

Le vers entier ne forme qu'une proposition, une des nombreuses locutions composées avec le verbe *rašû*; à *rašû rêmu*,

nahuttu, idirtu, puluhtu, etc. «prendre pitié, ennui, tristesse, crainte», il faut donc ajouter *rašû pi-ti qimahhi* «prendre possession de l'ouverture du cercueil», équivalent de notre expression «avoir un pied dans la tombe».

Le mot *šukanû* me paraît identique à l'éthiopien ሰኰና, «plante du pied». Il est donc à rattacher à la racine שכן. C'est ce sur quoi l'homme est placé. La finale longue est celle du pluriel en *û*, usité aussi pour *šêpu* «pied».

On peut comparer à cette locution un passage de la lamentation que j'ai déjà citée, Rawlinson, t. IV, 2e éd., pl. 54, n° I, l. 41 : *ina pi-i ka-ra-še-e na-di ardu-ka* «ton serviteur gît à la bouche du charnier», c'est-à-dire aux portes de la mort.

L. 21-23. *ha-bil.* J'ai suivi pour ce mot la version de Jastrow, *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XX, p. 194, qui a eu l'heureuse idée de rapprocher *ha-bil* du חבל «hélas!» des inscriptions palmyréniennes. Mais il fait de *ki-i* un adverbe : «pour ainsi dire», et traduit : «Mes sujets ont déjà, pour ainsi dire, dit hélas! sur moi.» A mon avis, *ki-i* est la conjonction «comme», qui régit *iq-bu-u-ni,* et les deux vers suivants (22 et 23) dépendent de la proposition contenue dans le premier (21) : «Comme tout mon pays s'écriait... mon ennemi a entendu... on a annoncé... à mon ennemie.»

Zimmern : «Tout mon pays disait : Comme il est maltraité!» — Dhorme : «Tout mon pays a dit : Comme il est détruit!»

ha-di-ti. Jastrow et Dhorme : on lui a annoncé à l'ennemi «le message de joie». Zimmern propose au contraire de voir dans *ha-di-ti* le féminin de *ha-du-ú-a* du vers précédent et de traduire : «on l'annonça *à mon ennemie,* son âme s'illumina». Cette conjecture se trouve vérifiée par une variante que j'ai relevée sur la copie du fragment Sippar A par le P. Scheil, qui porte *ka-bit-ia-* ♈, donc un suffixe du féminin qui ne peut se rapporter qu'à *ha-di-ti.*

L. 24-25. L'interprétation de ce distique dépend de la lecture des deux derniers signes *i*-. On peut lire, en effet, *i-ḫab(p)*, *i-qir*, *i-ldk(q)*, *i-rim*, *i-kil*.

Zimmern a lu *i-qir* : «Je sais un temps pour toute ma famille, où au milieu des mânes leur divinité sera honorée.»

Jastrow, de même, mais il transcrit *dim-ti-ia* (mes larmes, ma douleur) au lieu de *kim-ti-ia* (ma famille) : «Puissé-je savoir le jour où ma douleur prendra fin, où au milieu des esprits protecteurs je serai honoré comme leur divinité!»

Dhorme a lu *i-rim* : «Je connais le jour où toute ma famille dont la divinité est parmi les génies protecteurs aura pitié.»

D'après Zimmern et Dhorme, notre juste entreverrait donc ici une lueur d'espoir. C'est peu vraisemblable, car il vient de dépeindre sa situation sous les couleurs les plus sombres, et il ajoute aussitôt : «Sa main est lourde; je ne puis plus la supporter.»

La traduction de Jastrow ne semble pas soutenable au point de vue grammatical : le texte ne porte pas de traces d'optatif et *gi-mir* n'est pas un permansif.

Sous toutes réserves, je propose pour le verbe final la lecture *i-kil*, parfait qal de אכל[3] «être dans la tristesse», littéralement : «dans l'obscurité». Le parfait *i-kil* est documenté dans Thompson, *Reports*, n° 193, l. 14. Les malheurs du juste souffrant sont tels que non seulement ceux qui l'entourent, les gens de son pays, le croient perdu, s'écrient : «hélas!», font sur lui les lamentations des morts, mais que ses ancêtres eux-mêmes, dont la divinité est parmi les génies protecteurs, sont accablés de tristesse à son sujet. Ainsi le distique final s'harmoniserait avec tout le développement qui le précède.

Souhaitons qu'une variante vienne nous fixer. Ces lignes sont malheureusement incomplètes sur le fragment de Sippar.

IX

2e fragment, commentaire assyrien, *verso*, l. 4-7, et 3e fragment, Sippar B, *recto*, l. 1-19a.

Commentaire, l. 4. Cette ligne était la première de la IIIe tablette. Il est fort possible qu'elle fût séparée du *recto* de Sippar B par un grand nombre de vers. Peut-être même ce dernier fragment n'appartenait-il pas à la même tablette, comme je l'ai déjà remarqué.

Sauf indication contraire, les restitutions de Sippar B sont celles proposées par Thompson.

Sippar B, l. 4. Ce vers est mutilé dans le texte de Sippar. Mais il a été conservé en entier dans le commentaire, *verso*, l. 5, où le nom de notre héros est complet. Le dernier élément, *ilu Illil* y est écrit [cunéiforme]; dans Sippar B, où le début du nom manque, [cunéiforme]; dans l'explication assyrienne [cunéiforme], que les Assyriens emploient, en effet, comme idéogramme de *Enlil*, *Illil*.

L. 6. Au lieu de *id*-[*bu-ba*], Thompson restitue *id*-[*da-a*], « il a placé sur moi ».

L. 10. Thompson : [*e-piš* (?)] au lieu de [*banîtu*] : « [Marduk (?) who made (?)] woman (and) created man (?). »

L. 16. Dans le commentaire assyrien, *verso*, l. 6, ce vers se termine avec *šú-nu-uḫ-ma*.

L. 17. *a-a-um-ma* a ordinairement le sens de l'adjectif indéfini « quelconque ». Le contexte impose ici le sens d'un adjectif interrogatif se rapportant à *bi*-[*i-ru*] : « quelle est la vision? »

L. 18. Our-Baou est écrit [signes cunéiformes]. Ce nom était très répandu dans l'ancienne Chaldée. Pour le moment, il paraît impossible de l'identifier.

Thompson restitue *it-*[*tan-mar* (?)] au lieu de *it-*[*ṭu-ul*], qui est beaucoup plus probable, et il traduit : « In the dream Ur-Bau [appeared]. »

L. 19^{a}. Our-Baou est dit *idlu darru* « homme puissant ». Dans le passage de l'*Inscription de Nabonide,* de Constantinople, publiée par le P. Scheil, *Recueil de Travaux,* t. XVIII, où Nabonide raconte aussi un songe, on lit au début du texte conservé, col. VI, l. 6-8 : *ištên* (*en*) *id-lu ina idi-ia iz-ziz-ma i-ta-ma-a a-na ia-a-ti* « un homme se tenait à mes côtés, et il me dit ».

Il semble que le récit du songe et de la consultation se terminait là, autant que les lacunes du texte permettent d'en juger.

X

3e fragment, Sippar B, *recto,* l. 19^{b}-31 ; 2e fragment, commentaire assyrien, *verso,* l. 8; 3e fragment, Sippar B, *verso,* l. 1-13.

Sippar B, l. 19^{b}-20. En réponse à la consultation de Ṭâbi-outoul-Illil, le dieu Mardouk lui envoie un message de salut.

mašmašu « magicien »; ce titre est souvent donné à Mardouk dans les incriptions babyloniennes; voir les passages cités par Muss-Arnolt, *Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch,* p. 607.

Thompson restitue *li-*[*i-ti* (?)] « clad in might (?) ». On peut penser aussi à un insigne du *mašmašu,* tel qu'une coiffure ou une branche d'arbre magique, peut-être le *li-*[*a-ru*], arbre odoriférant comme le cèdre et le cyprès.

L. 21-22. *Šub-ši-meš-ri-e-ᵈᵘNergal,* nom bien rare, sinon inconnu jusqu'ici, dans l'onomastique babylonienne, désigne sans doute un personnage dont il est question dans une partie perdue du poème. On pourrait aussi, à la rigueur, faire de *ᵈᵘNergal* le sujet de *ú-bil-la* «à Šoub-ši-meš-rie, Nergal a apporté le ...», mais il est beaucoup plus probable, d'après tout le contexte, qu'il s'agit toujours de l'intervention directe de Mardouk.

La restitution *si-[im-ri* (?)] «abundance», que propose Thompson pour la fin des vers 21 et 22, est quelque peu hypothétique.

L. 24. *mu-na-at-ti* «celui qui me fend (la tête?) en deux»; voir Jensen, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. VI, p. 342. Dans le poème de la *Création*, tabl. IV, l. 130, Mardouk coupe en deux, *u-nat-ti,* le crâne de Tiamat. Peut-être aussi faut-il lire [*ina*]*mu-na-at-ti* (de נום) «le matin»? Voir Jensen, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. VI, p. 386.

Thompson a lu *mu-na-at-ṭil* (𒌋𒄭) , lecture fort douteuse, et traduit : «[Unto] the seer he (Marduk) vouchsafed a message.»

L. 25. Thompson restitue [*ittu*] «omen», au lieu de [*šunatu*].

L. 27. *iḫ-ḫi-pi;* c'est sans doute l'oppresseur de Ṭâbi-outoul-Illil qui est brisé par Mardouk; dans la *Création*, col. IV, 137, ce dieu brise aussi Tiâmat, *iḫ-pi-ši-ma.*

L. 28. Le dieu irrité dont la fureur vient de s'apaiser est sans doute Mardouk, ce qui confirme la thèse que j'ai formulée plus haut; voir p. 85; *si-ni-i* serait-il pour *zi-ni-i?*

Commentaire, *verso,* l. 8. Au lieu de *ú-ša-ne-im*, Zimmern lit *ú-ša-bil šâru* «il a fait emporter mes péchés par le vent»;

IMPRIMERIE NATIONALE.

— Jastrow, *ú-ša-bil-im* «il a emporté mes péchés», ce qui est plus correct.

La lecture *ú-ša-ne-im*, šafel (III, 1) d'un verbe *na'âmu*, me paraît appelée par les nombreux passages où la Bible emploie la racine נחם (ح) pour exprimer le repentir des fautes commises, proprement la souffrance causée par l'action accomplie. On peut également penser à נחם «gémir» sur les maux causés par le péché, ou encore à un deuxième ע : en arabe أَنْعَمَ signifie «accorder un bienfait», d'où, pour *ú-ša-ne-im*, le sens possible : «il m'a accordé la rémission de mes péchés»; en syriaque, ܐܢܥܡ a le sens de «reprendre», qui conviendrait très bien aussi.

Sippar B, *verso*, l. 4. *ta-a-šú*, ce passage confirmerait les vues de Jensen (*Die Kosmologie der Babylonier*, p. 362), sur le sens primitif de *tâ* : «arrosement».

Thompson restitue [*i-ṭi*]-*iḫ-ḫa-am-ma* «he drew nigh (?)».

L. 5. *im-ḫul-la*; encore une analogie avec le poème de la *Création*, tabl. IV, l. 45, où Mardouk crée cet ouragan spécial contre Tiâmat : *ib-ni im-ḫul-la šâra lim-na*.

L. 6. La restitution *lim-*[*nu ú-tir*], que Thompson n'a pas soupçonnée, est certaine pour *lim-nu* et très probable pour *ú-tir*, bien que l'autographie laisse peu de place à la fin du vers; voir commentaire, *recto*. 46 : *šú-lum lim-nu it-ta-a-a-*[*ṣi*] *ina* [*assukki*]-*šú*. — Thompson traduit : «Then the ghosts vanished (?) into the depths of his ocean.»

L. 7. *ê-kur-ri* paraît désigner ici la «maison de la montagne» qui servait de repaire au démon *utukku*. Il y avait un ou des *utukku* de la montagne, comme il y avait un ou des *utukku* du désert, de la mer, etc.; voir Delitzsch, p. 157; cf. Rawlinson, t. IV, 2ᵉ édition, pl. 12, l. 38 : *Bêlit limuttašu*

ana êkurri elli lišerib. — Thompson l'entend du « monde souterrain ».

L. 8. Thompson voit dans IZ-KIB un idéogramme de sens inconnu, qualifiant *la-bar-tu.* Cet idéogramme n'est documenté que comme équivalent de *ribḫu* et *šallaru*, arbre ou plante épineuse; voir MEISSNER, *Seltene assyrische Ideogramme*, et KÜCHLER, *Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin*, p. 8. Cf. MYHRMAN, *Die Labartu-Texte,* dans *Zeitschrift für Assyriologie,* t. XVI, p. 170, l. 41, où Mardouk dit au démon Labartu : [*at*]-*la-ki a-na šadî*(*i*) *ša ta-ram-mi* « va-t'en à la montagne que tu aimes ».

L. 10. Je n'ose pas risquer de traduction pour la fin du vers; peut-être faut-il lire *ri-ḫa a-ṣa-la-*[*la*]; cf. l'expression *ṣal-lum ša ri-ḫi-e,* MUSS-ARNOLT, *Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch*, p. 875.

L. 12. *im-ma-lu-ú* est un nifal, et non un qal, comme l'a cru Thompson : « filled the sky ». — La restitution *uš-*[*ta-dir*] est de moi.

L. 13. *ni-'-u ni-še-eš* ⁑(?). Le signe de la séparation ⁑, indiquerait que le copiste a réuni deux vers dans cette ligne. Thompson lit *ni-še-eš-tu* et ne traduit pas ces deux mots, cependant il n'indique pas de lacune dans sa traduction.

XI

3ᵉ fragment, Sippar B, *verso,* l. 14-36, et 2ᵉ fragment, commentaire assyrien, *verso,* l. 9-32.

L. 14. *la-az-zu* est un qualificatif de *muruṣ qaqqadi,* plutôt que le nom de la peste, comme le veut Thompson; voir *Zeitschrift für Assyriologie,* t. XVI, p. 147, où Myhrman

remarque que le même mot est employé comme qualificatif du feu, de la maladie, de la pluie.

Thompson lit *ša šamû* (?) *iš-hup-*[*pu*]; cette lecture n'est pas fondée : le mal de tête n'abat pas le ciel, et au lieu de *šamû* (→ *ú*) il y a dans l'autographie . . . . . *ú*. La restitution [. . .]*ú* = *li'û* serait plus plausible : « le mal de tête qui abattait le fort ».

L. 15. *uš-te-iṣ-*[*ṣi*]: Thompson : *uš-te-iz-*[*nun*] « a fait pleuvoir ».

L. 16. *te-'-a-ti* « la pupille » ou « la vue » elle-même, à rattacher à *atû* « voir » ? — Thompson : « mine eyelids » (?), mes paupières; il restitue *mu-ú-*[*ši*] « voile de nuit », au lieu de *mu-ú-*[*ti*] « voile de mort ».

L. 18. Tandis que le scribe néo-babylonien a lu *us-sak-ki-ka*, le texte conservé par le commentateur assyrien porte *us-sak-ki-ra*, leçon plus primitive sans doute, voir p. 92 et p. 95.

L. 19. Ce vers a été conservé par le commentaire assyrien, *verso*, 10; son texte nous dicte donc la restitution *niš-*[*ma-a-a*] au lieu de *niš-ma-*[*sun*], que propose Thompson, qui oublie d'ailleurs, là, comme dans sa lecture *a-mi-ra-sun*, que ces deux mots ne se terminent ni par une dentale ni par une sifflante, et que *uznâ* est du féminin.

a-mi-ra-šin, voir plus haut, p. 114, la note sur V (1er fragment, *recto*, l. 36-37, *za-nun zi-e*). Le commentaire explique *a-me-ra* (proprement : « ce qui remplit ») par *zi-e uz-ni* « excrément de l'oreille », c'est-à-dire le cérumen qu'elle secrète, qui la remplit et la bouche.

Zimmern traduit par « Sausen », bourdonnement; Jastrow et Thompson par « surdité ».

L. 20-21. La fièvre avait provoqué dans les fosses nasales un écoulement tel que Ṭâbi-outoul-Illil ne pouvait pas respirer par le nez avant que Mardouk ne fût venu guérir l'inflammation, « la blessure » de cet organe. Le mot *ú-nap-pi-qu* « avait fermé » (Thompson) appartient à la même racine que l'éthiopien ነፈቀ « diviser, séparer ».

Le sens habituel de « fièvre » pour *um-mi* est très probable ici; cependant, il se pourrait encore que ce mot désignât l'humeur qui coulait dans le nez; cf. l'arabe عَمَى « couler ».

Thompson donne de ce vers la stupéfiante traduction que voici : « My nose whereof he had closed up the smell at my mother's coitus. »

L. 22-23. *il-lab-ba* est le nifal de *labû* « clore », comme le prouve la nature de l'intervention de Mardouk : « il a dé[lié] leur lien ». — Thompson rattache ce mot à *labâbu*, auquel il donne le sens assez inattendu de faire des grimaces, « mopped and mowed ».

Il est fort peu probable que *pul-ḫat* signifie ici « tremblement » (Thompson); on ne frotte pas un tremblement. Il désigne sans doute un mal plus concret dont les lèvres étaient atteintes, probablement leurs « gerçures » ou « crevasses ». Le sens primitif de فَلَخَ est précisément « fendre », encore en arabe, et la racine voisine فَلَحَ s'emploie pour les crevasses des lèvres et des mains.

L. 24-25. *ṣa-ba-riš* « avec un lien » ou « une fermeture » (?), d'après les idéogrammes de *ṣabâru* : LU-LU, qui signifie aussi *tamâḫu* « saisir »; et RA, qui a également les valeurs *aḫâzu* « saisir », et *ṣabâtu* « prendre »; cf. l'arabe صَبَرَ « lier, attacher ».

Au lieu de *uš*-[*nam-mir*] (voir commentaire assyrien, *verso*, l. 28), Thompson restitue *uš*-[*ṭib-ba*]; il n'a pas compris le

vers 25, qu'il traduit : « il la nettoya comme un légume (*vegetable*), en plaçant son... droit (?) ».

L. 26-27. La restitution [*šin*]-*na-a* est certaine; les dents viennent entre la bouche (vers 24-25) et la langue (vers 28-29). Il ne s'agit donc pas des yeux, [*e*]-*na-a*, comme le croit Thompson; leur guérison a d'ailleurs été décrite déjà aux vers 16-17. — Les dents des deux mâchoires avaient été prises, soudées ensemble en quelque sorte, ainsi qu'il arrive dans le tétanos, par exemple. Mardouk les a desserrées et a raffermi, *uš-tam*-[*ziz*] (?), leur base.

Le dernier signe conservé du vers 26 est douteux; faut-il compléter en *in-ni-qi* (?)-[*ru*] « avaient été arrachées », c'est-à-dire ébranlées?

L. 28-29. *in-ni-ip-ṭa*, nifal de *napâṭu* ou *napâdu*, qui a pour idéogramme [cuneiform]; voir MEISSNER, *Seltene assyrische Ideogramme*, n° 310. L'arabe نَفَطَ signifie « parler inintelligiblement »; le syriaque ܢܦܛ « errer », « faire défaut ».

šú-ta-pu-lu, infinitif uštafel de *apâlu* « répondre ».

ṭu-pu-uš-ta-ša « sa saleté »? Cf. l'arabe طَفِسَ « être sale, crasseux ».

id-da-gir, ifteal ou nifal de *dagâru* « se recroqueviller », comme l'araméen דגר. Cf. François MARTIN, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1903, p. 26, l. 10 : *lišân-ka la ta-at-ta-ni-gi-ir ištu šaptê-meš-ka* « ta langue ne se recroquevillera pas sur tes lèvres », c'est-à-dire ne s'embarrassera pas.

Thompson ne me semble pas avoir compris ces deux vers; au lieu de *id-da-gir*, il lit *id-da-ad*, qu'il rattache à *edêdu* « être pointu », et traduit : « The tongue which had been loosed so that it could not act (*šutabulu*), [he relieved (?)] its thickness (*ṭupušta*) so that its speech became clear again (*iddat*). »

L. 30-31. [*ur-ú*]*-du*, dans le commentaire assyrien, *verso*, l. 11, *ur-ú-di*, est bien le «gosier», comme l'a vu Thompson, p. 23, note 11. C'est un dérivé de ירד «descendre», comme l'hébreu ורידֿ, le syriaque ܘܪܝܕܐ, l'arabe وَرِيدٌ «veine jugulaire». Le sens de «gosier» confirme et explique la restitution [*ša*]*-su-ri ša ur-ú-du*, qu'a proposée Frank, sans pouvoir la traduire, pour *Cuneiform Texts*, t. XII, pl. 21, n° 93040, *verso*, 38, *a*; voir *Orientalistische Literaturzeitung*, 1910, col. 12. C'est le sein, c'est-à-dire l'intérieur de la gorge. Dans *Cuneiform Texts*, t. XIV, pl. 5, n° 1, l. 20, le mot *urudu* et le mot suivant *lišânu* «langue» ont pour synonyme [*ba*]*-ʾ-la-tum* (restitution de Frank, *op. cit.*). Il est possible que *ba-ʾ-la-tum* doive se rattacher à la même racine que l'éthiopien ነበበ «il a dit», et signifie «celle qui parle». Pour le mot *urudu*, cf. encore *Cuneiform Texts*, t. XXIII, pl. 49, col. 1, l. 3 : *ur-us-su*, et sur ce passage, Holma, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1909, col. 341 ; il a reconnu le premier que *urudu* était le nom d'une partie du corps.

L. 32-33. *la-ga-biš* est expliqué dans le commentaire assyrien, *verso*, l. 11, par *ša a-mat pag-ri* «ce qui est la chose (la caractéristique) du cadavre». La restitution [*ru* (?)]*-u-ti* «salive», que propose Thompson pour le début du vers 32, paraît invraisemblable. Il s'agit plutôt d'un organe, d'une partie de la gorge, de la poitrine ou de l'estomac, qui était comprimée par le mal et ne pouvait pas fonctionner. On ne voit pas que la salive puisse s'«ouvrir comme une porte», vers 33.

la-ga. Dans Haupt, *Akkadische und sumerische Keilschriftexte*, p. 122, l. 6-7, *la-ga-a* paraît avoir pour idéogramme DIM, qui a les valeurs *markasu* et *riksu* «lien». D'autre part, le commentateur assyrien donne *ši-ig-tum* comme synonyme de *la-ga-ú*, et *ši-ig-tum* désigne quelquefois un vêtement (voir Meissner, *Supplement*, p. 94, et Muss-Arnolt, *Assyrisch-Englisch-Deutsches*

Handwörterbuch, p. 1034), sans doute de la racine סוג, en syriaque ܣܝܓ *sepivit, clausit*; cf. ܣܝܳܓܐ *septum, claustrum*; *la-ga* serait donc un lien ou un vêtement qui enfermait comme une porte, quelque chose comme un sac.

i-ši-ir, parfait de שׂער «dénouer, défaire»; cf. l'arabe شَقَّ «fendre», l'éthiopien ሰጠረ «déchirer».

[*i-dil-taš ip-ti*] restitué d'après le commentaire assyrien, *verso*, l. 13; *idiltaš* est un adverbe formé sur *idiltum*, synonyme de *daltum* «porte»; voir Delitzsch, p. 24, col. *b*.

Commentaire, *verso*, l. 14. La lecture du second hémistiche *pi-ir an zal-li* est très conjecturale, littéralement : «un rejeton de péché *ou* de crime»; *an zal-li*, écrit 𒀭𒉌𒉌, serait une variante de *an zil-li*, à moins que 𒉌 n'ait aussi la valeur syllabique *zil*. Cf. *bêl hi-ṭi* «le maître du péché», c'est-à-dire «le pécheur». Jensen, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. VI, p. 374, propose pour *an zil* le sens de «objet impur», ce qui donnerait ici «comme un rejeton d'impureté, comme un objet impur».

šam-ma-hu «riche, prospère», de שׂמח «être riche, prospérer»; allusion à la première situation du juste.

it-tar-ru-ú, ifteal de *arû*, ורה, et non de *târu*, תור (contre Jastrow).

Jastrow : «Celui qui était oppressé par la faim il a rendu semblable à un rejeton vigoureux, bien articulé.» — Zimmern n'a traduit que le second vers du distique.

L. 17. Le mot *irna* était tombé en désuétude au temps du commentateur assyrien. Au milieu de la ligne, il donne son synonyme *šur-šú* «racine»; à gauche, son singulier, en écriture syllabique bien dissimilée. *e-ri-e-na*, à droite, son pluriel. Nous le verrons plus loin employer la même méthode pour un autre mot difficile, l. 23.

L. 18. *ú-pat-tin.* L'arabe فَتَنَ «soulever, exciter à la révolte», rapproché du contexte de notre passage, impose ici pour l'assyrien *patânu* le sens de «élever», au physique. Nous avons là un de ces nombreux exemples, que présentent les langues sémitiques, de mots employés dans l'une au sens physique, qui est le sens primitif, dans d'autres au sens moral, qui est le sens dérivé. En éthiopien ፈተነ signifie «tenter»; en syriaque, ܦܬܢܐ «tumulte», sens connexes à celui de l'arabe. Voir plus haut, p. 120, la note sur *alaḫiš* (commentaire assyrien, *recto*, l. 53).

qin-ni-e, qin-nu-u est rendu dans le commentaire assyrien par 𒆳 𒌑, c'est-à-dire par l'idéogramme de montagne 𒆳 = *šadû* et son complément phonétique *ú*. C'est, en effet, le même mot que l'arabe قُنَّة «monticule, cime», et même «tête», d'après Dozy, que les lexicographes rattachent à la racine قَنَّ «observer».

Le parallélisme des deux hémistiches est parfait, ainsi que l'antithèse entre les deux vers du distique.

Zimmern et Jastrow n'ont pas traduit ces deux mots.

L. 19. *ú-ma-ši* ne signifie pas «forme» du corps, comme traduisent Delitzsch, et, à sa suite, Zimmern et Jastrow, mais «force», comme le traduit Jensen, *Kosmologie der Babylonier,* p. 61, dans la locution *bêl ú-ma-ši;* cf. François Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1900, p. 75, l. 6, où j'ai traduit à tort cette expression par «Seigneur de la création». En effet, son idéogramme 𒀉 𒆗 a aussi pour équivalents *emuqu, šitpuṣu*, qui signifient «force», et dans les trois cas avec la valeur *gu-ru-ša-ak-ku;* voir Meissner, *Seltene assyrische Ideogramme,* p. 298. Il est donc fort probable qu'il faut admettre un verbe *emêšu* avec le sens de «devenir fort» dans le passage de K. 159, cité par Meissner, *Supplement,* p. 10. Ce verbe,

comme le mot *ú-ma-ši*, appartiendrait à une racine אמשׁ[3], en arabe خمس «être fort», en syriaque ܚܡܣ «devenir fort».

Pour le moment, je ne puis pas expliquer la traduction assyrienne KAK-MU de *ú-ma-ši*.

L. 21. *na-kim-tum*, féminin de l'adjectif *nakmu* «sale, impur (?)», pris ici comme abstrait : «impureté». Ce sens est rendu assez vraisemblable par l'explication assyrienne (l. 22) de *amilušú-ṣu-ú* «celui que la déesse Ištâr fait passer par le feu», sans doute pour le purifier; — et aussi par son emploi dans un passage analogue, RAWLINSON, t. IV, 2e éd., pl. 28*, no 3, *recto*, l. 11 : *li-še-ṣi nak-ma ù na-kim-ti ša zumri-ia* «que (la déesse Ištâr) fasse sortir l'impur et l'impure de mon corps». Tout ce texte est une prière d'un malade à Ištâr pour qu'elle le guérisse, pour qu'elle purifie son corps de tout mal, v. g. l. 13 : *us-ḫi mimma lim-nu mimma lâ ṭâbu ša zumri-ia* «arrache tout ce qui est mauvais, tout ce qui n'est pas bon dans mon corps».

ṣapâru se dit de celui qui efface, qui gratte avec l'ongle, par exemple une tablette.

Jastrow, p. 131 : «Mes ongles sont coupés (?) comme à celui qui est purifié d'un esprit impur.»

L. 23. *gar-bu* «gale *ou* lèpre», le mot est commun à l'arabe, à l'hébreu et au syriaque. Ce passage prouve qu'il faut le vocaliser, comme en syriaque, ܓܰܪܒܳܐ, sans voyelle sous la deuxième radicale, et non pas *garabu*, comme le fait Delitzsch, p. 203, sans avoir lu d'ailleurs cette ligne, dont il ne cite pas un seul mot dans son dictionnaire. Ainsi que nous allons le voir, les signes qu'il transcrit *ga-ra-bu* sont à transcrire *ga-ra-še*.

UK : je propose provisoirement le sens de «terrible *ou* violente», *aggu* en assyrien. On peut encore penser à la

valeur *umâmu* (voir Meissner, *Seltene assyrische Ideogramme*, p. 138) «la gale des bêtes», ou, et c'est peut-être l'hypothèse la plus plausible, à un nom de maladie qui se cacherait sous cet idéogramme.

ma-na-aḫ-ta šinni (= šun); sur l'équivalence šun = *šinnu*, voir Meissner, *Seltene assyrische Ideogramme*, p. 7 et 576. Bien qu'ici l'idéogramme ne soit pas précédé du déterminatif *urudu*, il n'en a pas moins le sens de «cuivre», car un peu plus loin, à la ligne 27, Ṭâbi-outoul-Illil remercie Mardouk d'avoir frotté son *mam-mi-e*, c'est-à-dire son «vert-de-gris».

Le sens de «maladie» pour *ma-na-aḫ-ta* est attesté par le commentaire assyrien, *recto*, l. 41, où ce mot est donné comme synonyme de *murṣu* (gig).

La «maladie du cuivre» tirait sans doute son nom de la couleur verdâtre qu'elle donnait à la peau. C'était donc probablement, me fait remarquer mon élève le Dr Conteneau, un ictère violent, comme l'Orient seul en connaît.

gar-šu(n) était un mot difficile aux yeux du commentateur assyrien. Dans la ligne suivante (24), il donne au milieu son idéogramme, puis pour bien marquer que c'est à cette équivalence que se rapporte l'explication assyrienne, il encadre l'équivalence dans l'explication.

L'idéogramme de *garšu(n)* est en partie effacé dans le commentaire assyrien, il ne reste que le début gig. . ; mais sur un syllabaire publié dans Rawlinson, t. II, pl. 44, l. 13 *c*, gig-[cuneiform] = *ga-ra-še*. Nous sommes donc fondés à restituer ici gig-[ḫab]. C'est ce mot *ga-ra-še* ([cuneiform]) que Delitzsch, p. 203, a proposé de corriger en *ga-ra-bu* ([cuneiform]), à la suite, il faut le dire, de Brünnow, *A classified list*, p. 378, n° 9248. Notre passage prouve péremptoirement que cette correction est erronée et qu'il faut s'en tenir au texte du syllabaire.

Le mot *gar-šun* est écrit avec nunation dans le vers, c'est-à-dire dans ce qui était le texte authentique pour le commen-

tateur assyrien. C'est une vieille forme babylonienne dont les textes de la Ire dynastie nous offrent d'assez rares exemples, voir plus haut, introduction, p. 84. Il l'a respectée, mais, dans son explication, il l'a remplacée par la forme moderne *gar-šu*.

Le sens du mot nous est indiqué d'abord par le commentateur : c'est une « maladie de la tête » *ma-na-aḫ-ta qaqqadi*. Et en effet, son idéogramme GIG-ḪAB a aussi les valeurs *bûšânu* et *bûšânu ša appi* « puanteur » et « puanteur de la face *ou* du nez »; voir Brünnow, *op. cit.*, p. 378. D'autre part, la racine arabe قَرَشَ « couper, retrancher » a précisément à la quatrième forme, أقْرَشَ, le sens de « léser l'os » (plaie). *gar-šu* désigne donc une « carie », plus spécialement une espèce de « carie ou de gangrène » de la face ou du nez, ou au moins de la tête.

La forme verbale *ga-ra-še* a encore pour idéogramme ⟨signe cunéiforme⟩ (*ku-ud*) = *ga-ra-šu* et aussi *parâsu*, dont le sens fondamental est également « couper »; voir Meissner, *Seltene assyrische Ideogramme*, p. 15.

Zimmern a laissé cette ligne de côté. Jastrow s'est mépris sur sa signification. Il a voulu probablement corriger *gar-bu* UK en *iš-pu-uk*, car il traduit sans point d'interrogation : « Il a répandu sa richesse, il a embelli sa possession » (*ša-šu* au lieu de *gar-šu*).

L. 25. Le distique est évidemment incomplet; le commentateur n'a pas cru devoir donner le deuxième vers.

L. 27. Encore une ligne dont le commentateur a expliqué presque tous les mots, trois sur quatre.

Il rend *ma-am-mu-u* par *šú-uḫ-tu*. Jensen, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. VI, p. 556, rapproche avec raison le mot *šú-uḫ-tu* du syriaque ܫܘܚܬܐ, mais penche pour le sens de « cuivre ». Le mot assyrien signifie, au moins ici, « vert-de-gris », comme

le mot syriaque. Le dieu a frotté et fait disparaître la couche de vert-de-gris que l'ictère avait déposée en quelque sorte sur la peau du malade. Frotter ou polir «le cuivre» du corps n'a pas de sens.

Zimmern : «Il a effacé ma rouille (Rost)»; — Jastrow : «Seinen Unwillen beendet, in seinem Zorn (*šup-šú-uš* au lieu de *ru-šú-uš*) nachgelassen»; — Delitzsch, p. 415 et 651, traduit *mammû* et son synonyme *šuḫtu* par «colère».

L. 29. *um-mul-tum*. La racine עמל signifie «travailler» en hébreu, en syriaque et en arabe; mais, en syriaque, elle a aussi le sens de «être fatigué» par la maladie; עָמֵל en hébreu désigne «le patient», et dans l'arabe vulgaire de Syrie مُعَمِّل signifie même «purulent, gangrené». Il est fort possible que l'assyrien *um-mul-tum* ait un sens analogue ou identique, tel que «gangrené», et que l'auteur fasse allusion par ce mot, comme par le mot *ma-am-mi-e* de la ligne précédente, aux maladies qu'il a décrites plus haut, à la ligne 23.

Zimmern traduit *ummultum* par «terne»; — Jastrow, par «affligée»; — Delitzsch, p. 83, propose «violemment agitée, bouleversée, courroucée».

L. 30. *ib-bir-ru*, nifal de *ebêru*. Ce mot est employé avec le même sens que dans le *Code de Hammourabi*, par exemple, col. V, l. 26 à 56, c'est-à-dire avec le sens de «lier» un homme en l'accusant, et en le faisant soumettre à une épreuve judiciaire. Précisément, dans ce passage du Code, l'accusé «doit se rendre au fleuve et s'y plonger» *a-na* ilu*nâri i-il-la-ak* ilu*nâram i-ša-al-li-a-am-ma* (l. 39-41), et, selon le résultat de l'épreuve, son accusateur, *mu-ub-bi-ir-šu* (l. 44), est mis en possession de sa maison ou est lui-même condamné à mort. Il est remarquable que dans le *Code*, comme dans notre texte,

nâru « fleuve » est précédé du déterminatif des noms divins *ilu*. Voir plus haut, introduction, p. 85.

L'explication que le commentateur assyrien donne de *i-te-e* *ilunâri* est donc moins singulière qu'elle ne le paraît de prime abord. Il rend ces mots par *ḫur-ša-an* « montagne », c'est-à-dire le lieu élevé par rapport au lit du fleuve, la rive escarpée, la falaise, où l'on conduisait l'accusé pour le jeter plus facilement à l'eau, et qui était en conséquence le théâtre des jugements solennels, des condamnations ou des réhabilitations.

L. 32. *mut-tu-tu am-ma-riṭ*, et non *am-ma-šid*, comme a lu Delitzsch, p. 429. La lecture *am-ma-riṭ* est commandée par K. 191, col. III, l. 61 : *ina ubâni-ka tú-mar-raṭ-ma ibaluṭ*, Küchler, *Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin*, 1904, p. 10; cf. le tableau de conjugaisons de Rawlinson, t. V, pl. 45, col. iv, l. 36 : *tu-mar-raṭ*.

Le sens primitif de la racine מרט, en arabe, en hébreu et en syriaque, est « arracher le poil, épiler »; *mut-tu-tu* désignerait donc, comme *muttatu*, « les cheveux » du front qui auraient crû d'une manière exagérée pendant la maladie de Ṭâbi-outoul-Illil, de manière à le rendre semblable à un pauvre et malheureux esclave ou même à un animal (voir Daniel, iv, 30); on les aurait épilés après sa guérison. Mais dans le passage de K. 191 que je viens de citer, *marâṭu* semble signifier « frotter, polir » : « avec ton doigt (de pied) tu frotteras, et il vivra ». Le même verbe est employé également en hébreu, avec ce sens secondaire. Il faut donc admettre ou qu'il a aussi les deux sens en assyrien : 1° épiler; 2° frotter, polir; ou, si on s'en tient à ce dernier sens, qui est le plus probable ici, que *muttutu* désigne les « impuretés » ou la marque servile du front.

Zimmern : « La marque (d'esclave) m'a été effacée. »

C'est probablement le mot *abbuttu* qui manque dans la

lacune et qui est expliqué par *bi-ri-tu*. Si cette hypothèse est exacte, le commentateur assyrien a pris ici *abbuttu* dans le sens de «chaîne d'esclave» et non de «marque d'esclave». C'est assez vraisemblablement le sens primitif; la marque aurait été faite d'abord par la chaîne, ou pour river la chaîne, d'où le sens secondaire de «marque». Voir dans Delitzsch, p. 13, les passages où *abbuttu* est employé avec le déterminatif *erû* «cuivre», comme synonyme de *erûmaškanu* et de *erûzuqaqipu* «chaînes, entraves».

XII

2e fragment, commentaire assyrien, *verso*, l. 36-44.

L. 37. *kat-ru* a pour synonyme *ruk-ki*, dans le commentaire assyrien. Or, *rakâku* a pour idéogramme [cuneiform signs], qui a aussi pour équivalent *ḫarašû*, voir Meissner, *Seltene assyrische Ideogramme*, p. 357; et *ḫarâšu* signifie «tenir fortement, contenir». Le sens connexe de «encercler, enchâsser», pour *rakâku*, paraît convenir aux passages dans lesquels cette racine est employée; voir Muss-Arnolt, *Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch*, p. 963 : *ina šubê u ukni ra-ak-ka-at* «elle est sertie de pierres précieuses *šubê* et de lapis-lazuli» (Reisner, *Hymnen*); *ḫarrê qâti ša par-zil-li ra-ak-ka-tum* «des bracelets dont le fer est le cercle» (Tell-Amarna).

D'autre part, כתר en hébreu signifie «entourer», et כֶּתֶר, en judéo-araméen «couronne».

Le sens de «cercle» pour *kat-ru* est donc suffisamment justifié.

L. 42. *as-pa-šu* au lieu de *as-ri*, que porte le texte, voir Delitzsch, p. 110.

SUR
LA ROUTE DES VILLES SAINTES,

PAR

M. MAX VAN BERCHEM.

Mission archéologique en Arabie (mars-mai 1907). *De Jérusalem au Hedjaz, Médâin Sâleh*, par les RR. PP. Jaussen et Savignac. — Paris, Leroux. 1909.

Ce beau volume est le fruit d'un voyage entrepris en 1907, sous les auspices de la Société française des fouilles archéologiques, par les savants professeurs de l'École biblique de Jérusalem[1].

Le but principal du voyage était l'exploration des sites de Madâ'in Şâliḥ, de Teimâ et d'el-ʿElâ; mais de graves difficultés forcèrent les explorateurs à renoncer à la visite de ces deux dernières localités. Ils réussirent à les atteindre, en 1909, au cours d'une seconde mission dont les résultats seront publiés dans un prochain volume[2]. Celui qui fait l'objet de ces lignes est donc consacré surtout aux antiquités d'el-Ḥedjr (Madâ'in Şâliḥ).

La première partie (p. 1-138) renferme l'itinéraire : de Jérusalem à Maʿân par Mâdabâ, el-Qaṣr et la voie ferrée de Médine; de Maʿân à Tebûk et el-Akhḍar par cette même voie, qui s'arrêtait alors en ce dernier point; d'el-Akhḍar à Madâ'in en caravane de chameaux, par el-Muʿaẓẓam et Dâr

(1) Voir les rapports publiés dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1908, p. 40 et 508, et les articles cités dans *Oriental. Bibliographie*, XXII, n° 4023.

(2) Voir les communications du P. Lagrange et de M. Babelon dans ces mêmes *Comptes rendus*, 1909, p. 457, et 1910, p. 225.

el-Ḥamrâ. Le récit du voyage alterne avec la description des ruines : dolmens, mausolées antiques et camps romains, châteaux arabes et tombeaux nabatéens. Bien que ces monuments fussent déjà connus, en partie, par les relations de plusieurs voyageurs, ce chapitre renferme un grand nombre d'observations inédites, illustrées par les photographies des auteurs. La toponymie en est riche et les noms de lieu, relevés avec soin, sont transcrits méthodiquement[1]. Cette partie s'achève par une description générale des monuments d'el-Ḥedjr, dont l'étude raisonnée fait l'objet des chapitres suivants[2].

La deuxième partie (p. 139-300) traite de l'épigraphie et, comme il est juste, la place d'honneur y est faite aux inscriptions nabatéennes d'el-Ḥedjr. Après les travaux des Doughty, des Euting, des Huber et de leurs commentateurs, que codifie le *Corpus inscriptionum semiticarum*, les savants dominicains ont réussi à découvrir un nombre inattendu de textes inédits, aux-

(1) Voir le tableau de transcription placé à la suite de la préface. Les quelques inconséquences qu'on relève au cours de la lecture peuvent être considérées, pour la plupart, comme des fautes d'impression. On les excusera d'autant plus volontiers que le problème d'une transcription méthodique, déjà fort ardu quand il s'agit de ne rendre que des mots écrits (transcription graphique) ou que des mots parlés (transcription phonétique), devient presque insoluble lorsque la nature des documents force à chercher un compromis entre les deux méthodes; mais on regrette que les noms imprimés en majuscules ne soient pas transcrits comme dans le texte. On relève aussi quelques divergences entre les auteurs et les explorateurs précédents. Ainsi, Dâr el-Ḥamrâ (p. 93 et suiv.), qu'ils écrivent aussi Ẓahar el-Ḥamrâ, est écrit Dahr el-ḥamrah dans Euting, *Nabatäische Inschriften*, p. 5, n. 3.

(2) La bibliographie arabe relative à el-Ḥedjr (p. 137) n'est pas très complète. Je me borne à signaler ici, parmi les auteurs anciens, les géographes publiés par de Goeje (voir les index, à حجر صالح), et parmi les modernes, le *Kitâb manâsik al-ḥadjdj*, relation turque d'un pèlerinage de la fin du xviie siècle, dont une traduction française, due à Bianchi, a paru dans le *Recueil de voyages et de mémoires publiés par la Société de géographie*, II, p. 81 et suiv. Ce curieux document, que j'aurai l'occasion de citer plus d'une fois, renferme, p. 135, une description naïve des antiquités de Madâ'in.

quels ils ont pris la peine d'ajouter de nouveaux relevés des inscriptions déjà connues[1]. Tous les estampages utilisables ont été reproduits : les textes inédits, en héliogravure, les autres, en simili; les inscriptions non estampées sont rendues au trait sur les copies originales. Mais le travail des auteurs ne se borne pas à un catalogue illustré; leur commentaire s'étend à tous les textes, et en étudiant ceux qu'on avait déjà publiés, ils suggèrent des leçons et des interprétations inédites. Voici donc un véritable *Corpus* des inscriptions nabatéennes d'el-Ḥedjr, au nombre de plus de deux cents, recueil comparable à celui que les auteurs de la *Provincia Arabia* ont composé pour les inscriptions de Petra.

Ce chapitre renferme encore cinq inscriptions minéennes, dont quatre inédites, reproduites en héliogravure; vingt-neuf graffites lihyanites et cent quatre-vingt graffites tamoudéens, reproduits au trait; six inscriptions arabes et trois fragments d'inscriptions grecques, ces derniers reproduits en simili, d'après une photographie directe et deux estampages.

Parmi les inscriptions arabes, une seule, le n° 4, figure en fac-similé (estampage en simili). Je me borne à suggérer quelques observations sur ces textes, en laissant à de plus compétents le soin d'étudier les inscriptions araméennes et proto-arabes.

Le n° 1[2] commémore la restauration de la forteresse de Tebûk par le sultan ottoman Muḥammad IV, en 1064 (1654). — L. 1. Lire هذه. — L. 2. L'expression «le sultan, fils du sultan» précédant la généalogie ne renferme ici aucune intention particulière; c'est une formule courante de la titulature

[1] La proportion des inscriptions inédites est de cinq huitièmes; il est vrai qu'elle est beaucoup moins forte quand on n'envisage que des textes d'une certaine étendue.

[2] Publié par Moritz, *Ausflüge*, dans *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, III, p. 434.

ottomane (inscriptions, monnaies et diplômes). — L. 3. La restitution «frère de ʿUthmân» est peu conforme aux usages de l'épigraphie arabe, qui ne mentionne jamais les parents collatéraux du titulaire, du moins dans un protocole souverain. Il s'agit ici non de ʿUthmân II, oncle du titulaire, mais de son ascendant direct et lointain ʿUthmân Ier, le fondateur et le parrain de la dynastie ottomane. Il faut donc lire ou bien *ibn ʿUthmân*[1], en prenant ce second *ibn* dans le sens de «descendant», suivant une règle épigraphique dont j'ai signalé de nombreux exemples[2], ou bien *min âli ʿUthmân* «de la race de ʿUthmân», expression fréquente dans le protocole ottoman. — L. 6. Le mot incomplet paraît être un relatif turc en *dji*.

L'inscription parle d'une restauration et, de fait, l'examen de l'édifice montre que certaines parties remontent à une époque antérieure; ainsi l'appareil à bossages des façades (fig. 41 et 43) est dans les traditions du moyen âge arabe. Or un auteur qui paraît bien informé attribue la construction du château de Tebûk au sultan Sulaimân Ier; c'est à lui sans doute que remontent les parties anciennes de l'édifice[3].

Le n° 2, trouvé dans la forteresse, est daté de la même année et se rapporte à la fondation d'une «maison des pauvres»

[1] Comme dans le n° 4, l. 1, où cette leçon est assurée par l'estampage.

[2] Voir mes *Arab. Inschriften Max von Oppenheim*, p. 115, n. 1 et *passim*, *Amida* et *Arab. Inschriften Fr. Sarre* (sous presse), *passim*.

[3] Voir *Manâsik*, tom. cit., p. 130; cf. Ritter, *Erdkunde*, XIII, p. 413. A la page précédente, l'auteur attribue au même sultan le château de Dhât el-ḥadjdj et cette assertion est confirmée par une inscription (publiée par Moritz, *loc. cit.*, et signalée dans *Mission*, p. 55) et par Ḥadji Khalfah, *Djihân-numâ*, p. 539. Cette dernière référence, que j'emprunte à Moritz, se rapporte sans doute à l'édition de Constantinople, 1145 H., que je n'ai pas sous la main. L'inscription de Dhât el-ḥadjdj est datée 971, et non 961, comme il est imprimé dans la *Mission*, loc. cit. — Le *Manâsik* attribue à Sulaimân la plupart des châteaux du Darb el-ḥadjdj. Une chronique arabe anonyme, Paris, 1854, fol. 43 v°, donne une liste générale des travaux de ce grand constructeur, notamment dans les villes saintes; cf. de Hammer, *Empire ottoman*, trad. Hellert, VI, p. 244 et suiv.

pour les voyageurs, en d'autres termes, d'un refuge pour les pèlerins indigents. Avec les auteurs, je pense qu'il s'agit ici du château même, restauré dans ce but par Muḥammad IV. En effet, la porte restaurée que surmonte l'inscription n° 1 est celle d'un khân plutôt que d'une forteresse (fig. 43); elle n'est pas même défendue par l'échauguette qui commande l'entrée des plus modestes fortins arabes. D'ailleurs le mot *khidmatihâ* (n° 1, l. 5) trahit un emploi religieux plutôt que militaire; on peut le rapprocher de ces titres composés en *khâdim*[1] qui appartiennent à ce que la langue administrative du moyen âge appelle *al-waẓâ'if al-dîniyyah* «les charges religieuses».

Le n° 3 est un texte turc tout récent (1319 = 1901) qui se rapporte à la construction du bassin de la source voisine du château. — L. 5. A première vue, le mot بركوكر n'est pas clair. Si l'on admet qu'il est altéré, on peut songer à une corruption de بركه *birkah* «bassin» ou à un composé de بئر *bi'r* «puits». M. Hartmann me suggère la leçon بئر كاوكير «bassin de pierre (ou de brique)». Elle est très satisfaisante et a l'avantage d'expliquer sans effort l'orthographe بر كوكر, qui rend la prononciation turque vulgaire *bir kyewgir*.

Le n° 4 commémore la construction du château d'el-Akhḍar (fig. 53 et suiv.) par le sultan Sulaimân Ier en 938 (1531). Ce texte important est illustré par un estampage qui permet d'en contrôler la teneur générale, bien que la reproduction en simili se prête mal à une étude à la loupe. — L. 2. Le mot ذلك est écrit ذالك, avec l'*alif* d'allongement; cette forme est fréquente en épigraphie. — L. 3. Même observation. Plus loin, il y a bien بن اقراجا, mais il faut lire sans doute ابن قراجا, comme on va le voir. Encore plus loin, le mot الملكور ne peut

[1] Tels que *khâdim al-ḥaramain al-sharîfain*, dans l'inscription n° 3; cf. *Corpus inscr. arab.*, I, index à *khâdim*.

se rapporter qu'au féminin العمارة ; il faut donc lire le premier aussi au féminin. Le dernier mot العلاى doit être lu العلائى, comme relatif formel du surnom ʿAlâʾ al-dîn[1]. — L. 4. راتس, lire رايس, pour رئيس. — L. 5. عشرين, lire العشرين ; l'estampage montre distinctement l'article.

Ce texte énumère, dans l'ordre hiérarchique, tous les personnages qui ont pris part, directement ou indirectement, à la construction. D'abord le sultan régnant Sulaimân, puis le pacha de la province de Damas, dont la juridiction s'étendait sans doute jusqu'ici, puis l'inspecteur de la construction, puis le directeur des travaux, enfin le chef d'équipe ou contremaître des ouvriers. L'épigraphie arabe offre un grand nombre d'exemples de cette hiérarchie dans l'entreprise des travaux publics; mais je n'en connais point qui soit aussi complet que celui-ci. Ce texte est donc important pour l'étude des termes administratifs qui marquent le rôle de chaque intéressé, termes qui ne sont pas encore suffisamment expliqués[2]. On remarquera que les eulogies suivant le nom de chaque personnage sont soumises à un ordre hiérarchique correspondant.

Le pacha de Damas, Muṣṭafâ Ablâq (?), ne figure ici sans doute qu'à titre administratif[3]. Tel est aussi le cas, probablement, pour l'émir Ṭarâbây ibn Qarâdjâ, que son titre d'émir des Arabes Ḥâritah (?), joint à son nom purement turc, désigne comme un fonctionnaire, préposé par le gouvernement à l'administration de certaines tribus arabes de cette région. Il est permis de supposer que ses fonctions étaient surtout de nature

[1] Sur les relatifs formels, qui sont d'un emploi fréquent à cette basse époque, voir *C.I.A.*, I, p. 396 et *passim*.

[2] Voir *C.I.A.*, I, p. 84 et *passim*; *Journ. asiat.*, 9e série, IX, p. 459.

[3] La leçon *Ablâq* devrait être vérifiée. On retrouverait sans doute ce personnage dans les chroniques turques ou dans une histoire de Damas à cette époque; je n'ai pas sous la main les instruments de cette recherche.

fiscale et qu'il représente ici une sorte de contribution régionale aux frais de construction, de même que le pacha de Damas représente la contribution provinciale. L'auteur du *Mànâsik* donne à ce propos un renseignement intéressant[1] : « Akhider (lire Akhḍar)... on y voit un château construit sous le sultan Sulaimân... en l'année 938 (1531), par ordre de ce sultan et sous la direction de Terban ibn Ferdja (lire Ṭarabây ibn Qarâdjâ, avec de légères corrections paléographiques), beg des Arabes cultivateurs et gouverneur de la Syrie... »

Il est évident que l'auteur du *Manâsik* a lu ou s'est fait lire l'inscription n° 4. Il donne correctement le nom du sultan, la date et les noms de l'émir Ṭarabây, car on peut attribuer la mauvaise leçon de Bianchi à des fautes d'impression dans le texte turc. En revanche, en faisant de ce dernier le gouverneur de la Syrie, il le confond sans doute avec le pacha de Damas, dont il n'a pas gardé un souvenir précis. Enfin il l'appelle « beg (= « émir » de l'inscription) des Arabes *cultivateurs* », ou plutôt c'est Bianchi qui rend par ce dernier terme le mot *ḥârithah*, qui doit figurer dans le texte turc; et tel est bien, en arabe, le sens de ce mot, pris comme adjectif. A première vue, il a l'air ici d'un nom propre, et les auteurs de la *Mission*, en l'interprétant ainsi, citent à l'appui deux noms de tribus arabes; et cependant, je ne serais pas étonné que la traduction de Bianchi ne fût exacte. On ne voit pas bien ce que feraient ici des tribus dont le nom figure dans Caussin de Perceval, alors que pour les Arabes *cultivateurs* de la région, ce rôle n'est que trop clair : il s'agissait de leur faire supporter une partie des frais de la construction. Les chroniques turques ou arabes de l'époque donneront sans doute, un jour ou l'autre,

[1] Voir *op. cit.*, p. 132; cf. Ritter, *tom. cit.*, p. 437 et suiv., qui cite aussi le *Djihân-numâ*. A défaut du texte turc imprimé en 1232 H., je suis la traduction de Bianchi, en corrigeant les noms propres.

le mot de cette énigme, en expliquant au juste quel rôle ce Ṭarabây jouait dans la région d'el-Akhḍar[1].

Le n° 5, daté de la même année, est la signature de l'officier turc (صوباشى, lire *ṣubashy*) qui fut chargé, avec cent soldats ou gardiens (بگجرى, peut-être بگچى), de la police des travaux ou de la garde militaire du château dès son achèvement.

Le n° 6 est une longue inscription turque en vers, qui commémore la construction, sous le sultan ʿUthmân II en 1031 (1622), du château d'el-Muʿaẓẓam. Je ne tenterai pas l'analyse de ce texte prolixe, dont la copie, fournie aux auteurs par un fonctionnaire de l'endroit, ne saurait inspirer une entière confiance. Je me borne à observer qu'il ne peut s'agir ici que d'une restauration de cet édifice, dont la fondation peut être attribuée *a priori* à une époque plus ancienne, par un simple rapprochement avec les autres châteaux de la route du pèlerinage. Or, d'après le *Manâsik*, le grand réservoir à côté du château a été construit en 600 (1204) par l'Ayyoubide Malik Muʿaẓẓam ʿÎsâ, un prince de Damas bien connu dans l'histoire des croisades[2]. Cette assertion paraît vraisemblable, car elle explique très bien le nom actuel de la localité. L'auteur du *Manâsik* signale ensuite le château, sans en nommer le fondateur, mais il est permis de l'attribuer aussi, par analogie, à Malik Muʿaẓẓam ʿÎsâ. Si l'on examine la vue de ce château

(1) En 926, douze ans auparavant, il était chef des Arabes du Djebel Nâbulus en Syrie; voir Ibn Iyâs, éd. Boulaq, III, p. 244, l. 10. Sur l'organisation militaire des Bédouins sous les sultans Mamlouks, voir Khalîl Ẓâhiri, *Zubdah*, éd. Ravaisse, p. 104 et 136.

(2) Voir *op. cit.*, p. 133; cf. Ritter, *tom. cit.*, p. 439. *Birkei Muʿaẓẓame* ne signifie donc pas «le grand réservoir», comme on lit dans la traduction de Bianchi, mais «le réservoir de Muʿaẓẓam». Quant à la date, bien que ce prince ne soit monté sur le trône qu'en 615, elle peut très bien être exacte, puisque Malik Muʿaẓẓam fut associé par son père au gouvernement de Damas dès l'année 597; voir Brünnow, *Provincia Arabia*, III, p. 215. Il semble d'ailleurs que l'auteur du *Manâsik* ait emprunté cette date précise à une inscription disparue depuis lors.

(fig. 58, p. 88), on verra qu'il trahit une construction plus ancienne et plus soignée que celle des autres fortins signalés jusqu'ici. Ses quatre tours d'angle et sa belle porte à baie en arc brisé, défendue par une échauguette, trahissent le moyen âge. Je signale donc le château d'el-Muʿaẓẓam à l'attention des futurs explorateurs, pour y chercher encore quelque trace du Coradin des croisades.

La troisième partie (p. 301-441), réservée à l'archéologie, donne une description minutieuse des monuments de la Hegra nabatéenne, c'est-à-dire de ses mausolées et de ses sanctuaires sculptés et creusés dans le roc. Ce chapitre est sans contredit le morceau capital du volume. En m'exprimant ainsi, je n'entends nullement rabaisser la valeur des deux premières parties, dont je n'ai fait ressortir qu'imparfaitement tout l'intérêt. Mais nous connaissions déjà, plus ou moins bien, l'itinéraire suivi par les explorateurs, ainsi qu'un nombre important d'inscriptions nabatéennes et arabes de cette région. En revanche, nous ne savions que peu de chose de l'architecture des monuments d'el-Hedjr[1], et sur ce point la description des savants dominicains, illustrée d'un grand nombre de dessins, de plans et de photographies, est un travail entièrement original et, tranchons le mot, une véritable révélation. Bien plus, elle arrive à son heure, entre les beaux travaux de MM. Brünnow, de Domaszewski et Euting, sur les monuments de Petra, et l'ouverture du chemin de fer de Médine, qui met ceux de Madâ'in Ṣâliḥ à la portée des voyageurs de toute espèce. Sans doute, le classement adopté pour les mausolées ne repose que sur la forme extérieure des monuments; les auteurs reconnaissent eux-mêmes qu'il est provisoire. Il a du moins l'avantage d'être clair et pratique et de ne rien préjuger en attendant une mise

[1] Voir quelques croquis d'architecture dans Doughty, *Documents épigraphiques*, pl. XXXIII et suiv., et Euting, *op. cit.*, p. 14 et suiv.

au point définitive, basée sur le style des monuments et la date de quelques inscriptions. Ce travail considérable exige une étude comparée de tous les mausolées nabatéens, que les auteurs ont eu la modestie, et je crois aussi la sagesse, de ne pas tenter du premier coup; car il faut avouer que le classement chronologique des monuments de Petra tenté par M. de Domaszewski n'a pas réuni tous les suffrages et qu'il devra, quelle qu'en soit la valeur, être repris à la lumière des monuments de Hegra. Ce classement définitif, les auteurs de la *Mission* le préparent dès aujourd'hui par des «Remarques générales» d'autant plus frappantes qu'elles reposent sur autre chose que la forme et le style des monuments, je veux dire sur une importante série de dates épigraphiques.

Le classement des monuments religieux se borne à la description détaillée de quelques types importants, pris dans les trois principaux groupes du Diwan, du Djebel Etlib et du massif sud[1]. A plus forte raison que pour les mausolées, un travail définitif sur ces sanctuaires mystérieux ne pouvait être tenté dans ce volume, car ils ne portent pas de date précise et les monuments analogues à étudier par comparaison sont bien plus nombreux et plus variés.

La quatrième partie (p. 442-479) porte le titre modeste de «Notes ethnographiques». Par suite de circonstances imprévues, les auteurs n'ont pu se mettre en rapport étroit avec

[1] La localisation de ces monuments laisse un peu à désirer, le plan général de situation (pl. III) n'étant pas assez détaillé pour en montrer l'emplacement et les stèles n'étant pas désignées, comme les inscriptions et les mausolées, par un système de lettres et de chiffres. On regrette aussi que la planche VII ne donne pas un détail du groupe A et du Djebel Etlib; le plan fig. 200 ne montre que le Diwan et ses abords. — A part les mausolées, les stèles et les inscriptions, les monuments d'el-Ḥedjr se réduisent à quelques pans de mur dans l'un desquels les ouvriers de la voie ferrée ont découvert un document unique en son genre : un cadran solaire (fig. 113) avec inscription nabatéenne (n° 172 *bis*, et non 112 *bis* comme on lit p. 303, l. 2).

les populations dont ils ont traversé le territoire. Quiconque, en Syrie comme ailleurs, s'est engagé, si peu que ce soit, en dehors des routes battues, sait à quel point il est difficile de prendre contact avec les indigènes, surtout avec des musulmans, à plus forte raison sous la gêne d'une étroite surveillance de la part des autorités. Tout en regrettant ce mécompte pour les vaillants explorateurs, je pense qu'il ne faut pas le déplorer outre mesure. Les conditions les plus favorables pour les recherches ethnographiques s'accordent mal avec celles qu'exigent de bons relevés archéologiques. Celles-là veulent un contact intime avec les indigènes, partant, un mode de voyager conforme à leurs habitudes. Celles-ci demandent un matériel technique peu compatible avec la vie propre du désert, une grande liberté d'esprit, c'est-à-dire une indépendance d'allures qui ne favorise pas les échanges. Durant un voyage aussi rapide en regard du chemin parcouru, le temps consacré à l'ethnographie eût été perdu pour l'archéologie. Or, ce qui presse le plus en Orient, c'est de recueillir les monuments matériels, parce qu'ils sont tous condamnés, dans un avenir plus ou moins rapproché. Après ces réserves, hâtons-nous de dire que les trois études qui composent ce chapitre sont des contributions précieuses à l'ethnographie du plateau sud-syrien et nord-arabique.

La première est la relation d'une guerre qui s'est déroulée, en partie sous les yeux des auteurs, entre les chrétiens de Mâdabâ et les Arabes de la Belqa d'une part, et de l'autre, la tribu des Benû Ṣakhr, que les exploits de Musil nous ont rendue familière. Ce récit vivant et coloré d'un vrai *ḥarb* arabe est singulièrement instructif. On y relève une foule de traits frappants relatifs aux coutumes des Arabes nomades et sédentaires, chrétiens et musulmans. Je me borne à signaler le suivant. Appelé, devant les délégués des parties intéressées et du gouvernement, à disculper ses contribules du meurtre d'un

Ṣakhari, le shaikh des chrétiens de Mâdabâ se lève, tire son épée du fourreau, trace avec la pointe un cercle sur le sol au milieu de l'assemblée et debout, la main sur l'épée dont la pointe repose dans le cercle, il jure par Allâh et par la religion chrétienne que le sang de la victime n'a pas été répandu par un chrétien (p. 449). Ce serment religieux en partie double, qui a pour but de convaincre tous les assistants, rappelle certaines eulogies et formules sacramentelles des actes du moyen âge, qu'emploient indifféremment chrétiens et musulmans, sans doute dans le même but[1].

Cette étude renferme aussi des enseignements d'une portée plus générale. J'en recommande la lecture à ceux qui récriminent contre la justice boiteuse des peuples civilisés; ils verront ce qu'il en coûte pour la réaliser aux confins du désert, dans l'état social où vivent des populations douées pourtant de hautes qualités morales.

La seconde étude a pour objet l'agriculture, l'industrie et la vie sociale des habitants de Maʿân, dont l'ouverture du chemin de fer de Médine est en train de modifier les traditions. La plus curieuse est ce droit naturel de trois heures par mois sur l'usage de l'eau, dévolu à tout homme atteignant l'âge de 15 ans, sans préjudice des droits supplémentaires qu'il acquiert en rachetant à d'autres leur droit naturel. Certains rouages de cette organisation rappellent les règles plus perfectionnées qui président à l'usage de l'eau des *bisses*, dans les hautes vallées du Valais, où la part des ayants droit ou des actionnaires s'exprime aussi en heures de jouissance. Dans les notes sur le statut personnel du Maʿâni, je me borne à signaler, comme chez d'autres nomades et semi-nomades syro-arabes, quelques-uns de ces compromis, entre la législation musulmane et la coutume bédouine, dont le P. Jaussen nous a déjà montré de

[1] Voir notamment les traités et diplômes publiés par Amari, de Mas-Latrie et Quatremère.

curieux exemples dans ses *Coutumes des Arabes au pays de Moab.* Dans cet ordre d'idées, on notera ce fait significatif qu'un Maʿâni se parjurera plus volontiers sur le nom d'Allâh, malgré l'omnipotence qu'il lui attribue, que sur celui d'un saint local (p. 470). L'étude s'achève par des notes sur les pratiques superstitieuses et sur le régime des impôts[1].

La troisième étude est plus courte et traite des mêmes sujets en ce qui concerne les gens de Tebûk, cultivateurs sédentaires comme ceux de Maʿân, avec lesquels ils offrent plus d'une analogie.

Le volume se termine par des tables détaillées. J'ai déjà signalé l'abondance et la qualité de l'illustration, qui comprend 42 planches et 230 figures dans le texte. Voici le détail des planches : itinéraire général (frontispice), vue générale de

[1] Voici quelques détails relevés au courant de la lecture. P. 461 : Le premier labour ne peut se faire en mars, semble-t-il, si la récolte n'a lieu qu'à la fin de mai. — P. 462, n. 2 : Le fermier cultivant pour le quart du produit est appelé *murabbaʿi;* à première vue, on attendrait plutôt *murâbaʿi.* Pour les contrats et baux de partage, c'est généralement à la IIIe forme que l'arabe emploie les termes exprimant la proportion du partage. En Arabie, cet emploi remonte au moins à l'origine de l'Islam; voir mon *Étude sur le kharâg*, p. 16. Toutefois Dozy (*Supplément*, *s. v.* ربّع) cite un passage où *murabbaʿ* a un sens analogue et d'autre part, dans les dictionnaires classiques (voir Lane, *Dictionary, s. v.* رابع), le contrat de *murâbaʿah* est considéré comme un dérivé du mot *rabîʿ* «printemps». Dozy (*s. v.* رابع) se borne à signaler les deux explications (contrat pour le quart du produit et contrat pour l'époque du printemps), entre lesquelles, dit-il, il est difficile de choisir. En effet, la première s'autorise de termes analogues où l'idée de partage est évidente (ainsi *munâṣafah*, de *niṣf* «moitié»), alors que la seconde peut en invoquer d'autres dont l'origine saisonnière ne fait aucun doute (ainsi *muṣâyafah*, de *ṣaif* «été»). Les contrats par moitié, dans cette région de l'Arabie, ont été déjà signalés par Doughty; voir Wellhausen, dans *Z.D.M.G.*, XLV, p. 177. — P. 463, l. 12 : Le mot *karbidj* «brique séchée», qui ne figure pas dans les dictionnaires arabes à ma portée, se retrouve dans la plupart des langues eurasiennes (turc *kirpidj*, russe *kirpitsh*, etc.), comme aussi le mot *kurbâdj* «courbache». Quelle qu'en soit l'origine, il a dû pénétrer en Arabie par la conquête ottomane. Un vocabulaire des mots arabes vulgaires signalés dans ces notes ethnographiques eût été le bienvenu à la fin du volume.

Tebûk (I); itinéraire détaillé de Muṣṭabghah à Madâ'in (II); plans et croquis de situation des monuments et des inscriptions d'el-Ḥedjr (III-VII); fac-similé des inscriptions, comprenant trois planches doubles en héliogravure (VIII-X), quatorze planches en simili (XI-XXIV) et dix en gravure au trait (XXV-XXXIV); enfin, sept vues de détail des mausolées (XXXV-XLI). Les figures dans le texte ne laissent rien à désirer, si l'on fait la part des défauts inhérents au procédé de la simili-gravure, qui ne sera jamais qu'un habile trompe-l'œil. Mais on peut regretter que la netteté de l'impression soit achetée au prix de la qualité du papier. Le papier couché passe pour peu durable; je le crois volontiers. Ce qui est certain, c'est qu'il est lourd et cassant et ne résiste guère à un maniement prolongé. On devrait le proscrire absolument des publications scientifiques, puisqu'on peut obtenir les mêmes résultats, ou peu s'en faut, avec des papiers satinés, en y mettant les soins voulus.

En remerciant les PP. Jaussen et Savignac, à la science et au dévouement desquels nous devons ce bel ouvrage, et tous ceux qui les ont aidés à le réaliser, je souhaite que les maîtres de l'École biblique fassent bientôt connaître les résultats complets de leur dernière campagne.

COMPTES RENDUS.

Sternkunde und Sterndienst in Babel von F. X. Kugler S. J. — II Buch, *Natur, Mythus und Geschichte als Grundlagen babylonischer Zeitordnung nebst eingehenden Untersuchungen der älteren Sternkunde und Meteorologie.* 1[re] partie, avec deux planches de figures. — Munster en Westphalie, 1909; in-8°, xvi-200 pages (prix : 20 francs).

Le P. Kugler poursuit ses belles études d'astronomie et d'astrologie babyloniennes. Dans le I[er] livre de son grand travail, il avait exposé le développement de la science des planètes à Babylone depuis ses débuts jusqu'à N.-S. J.-C. (voir *Bulletin critique,* 25 février-10 mars 1908, p. 91-94).

Aujourd'hui, dans un II[e] livre, il étudie «la nature, le mythe et l'histoire comme fondements de la chronologie babylonienne», et consacre quelques dissertations à l'ancienne astronomie babylonienne et à la météorologie. Il donne en terminant un appendice sur la symbolique du nombre neuf.

Après avoir déclaré (p. ix), pour répondre à de récentes et bruyantes attaques, qu'il n'a pas à modifier les conclusions de son I[er] livre, le P. Kugler décrit dans une première partie les difficultés que devaient surmonter les Babyloniens pour fonder une chronologie exacte et les connaissances scientifiques dont ils disposaient.

Pour donner une base solide à leurs systèmes mythologiques, quelques savants d'outre-Rhin ont accordé une valeur exagérée à l'*ancienne* astronomie babylonienne. A les en croire, les astronomes babyloniens auraient fait déjà des observations systématiques dans le III[e] millénaire avant notre ère.

En réalité, il n'en est pas ainsi. Le calcul exact des mouvements du soleil et de la lune présente encore aujourd'hui de grandes difficultés, à cause de l'irrégularité de ces mouvements. Pour les vaincre, il aurait fallu faire des observations répétées et réparties sur une durée de plusieurs siècles (p. 4-7).

Ces observations, les Babyloniens ne les ont pas faites, du moins dans l'ancienne période, celle qui se termine avec le vii[e] siècle avant notre ère. Sans doute, ils ont essayé d'établir une topographie du ciel, mais ce n'est pas encore le commencement d'une astronomie scienti-

fique. Même vers 700 av. J.-C. leurs données relatives aux étoiles fixes demeurent imprécises. En ce qui concerne les éclipses, ils n'indiquent presque jamais, à cette époque, l'année et le moment précis du jour où elles ont lieu, ni leur grandeur (pas de texte connu avant 720 av. J.-C.), et ils ne peuvent pas les prédire, surtout les éclipses de soleil. Pour les planètes, ils suivaient avec intérêt déjà au VIIe et même au VIIIe siècle leurs mouvements et leurs phénomènes lumineux, mais aucun texte ne prouve qu'ils avaient une connaissance scientifique de leurs révolutions (p. 10-24).

L'assyriologue allemand Winckler parle des calculs des anciens astronomes babyloniens sur les mouvements des astres. Mais il oublie de nous dire dans quel texte se trouvent ces calculs. Surtout, quoiqu'en dise le même érudit, les Babyloniens n'ont pas connu la précession des équinoxes, même au IIe siècle av. J.-C., et cette lacune est de la plus haute importance. L'honneur de cette grande découverte revient à Hipparque, l'astronome de Rhodes, dont les observations ont été faites entre 161 et 126 avant notre ère (p. 24-32).

C'est dans la dernière période de la civilisation de Babylone, à partir du VIIe siècle avant J.-C., que ses astronomes ont vraiment commencé à observer d'une manière scientifique le mouvement du soleil et celui de la lune, à essayer de déterminer la durée de l'année et de calculer les éclipses, sans d'ailleurs arriver à prédire la visibilité et la grandeur des éclipses de soleil. C'est encore à cette époque seulement qu'ils ont découvert la période de 18 ans des éclipses (Saros).

Ce sont là des mérites très réels. Ils nous permettent de regarder les Babyloniens comme les fondateurs de l'astronomie et de la météorologie. Mais leurs connaissances, même dans leur période la plus brillante, même à la fin, ont toujours présenté trop de lacunes pour pouvoir servir de fondement à une chronologie absolument satisfaisante.

Je ne puis m'étendre sur les dissertations qui suivent : le «nombre de Platon» (10,000), les documents assyriens et babyloniens sur les éclipses de soleil et de lune, les noms des planètes, etc. La dernière, sur les observations météorologiques et géologiques (p. 95-128), n'est pas la moins intéressante. Elle contient des données sur l'arc-en-ciel, les phénomènes de couronne et de halo, les ouragans, les pluies de poussière, les éruptions minérales, les tremblements de terre, etc., à la fois très curieuses et très précieuses pour l'interprétation des présages et de certains textes religieux et historiques.

La seconde partie (p. 133-192) est consacrée à la chronologie de l'ancienne Babylonie, surtout à celle du royaume d'Our. Le P. Kugler en

étudie, dans deux sections, d'abord les bases religieuses, puis les bases naturelles : année, mois, intercalation, calendrier.

Il y a là des pages excellentes sur la constitution politico-religieuse des premiers royaumes de la Chaldée, l'union de la royauté et du sacerdoce dans le même personnage, la divinisation des rois, le procédé employé pour les dates, la détermination du début et de la fin de l'année luni-solaire et du mois, l'absence de cycle régulier intercalaire.

C'est, à mon avis, la meilleure partie de l'ouvrage, du moins celle dont le plan est le mieux conçu et le mieux ordonné.

Dans la première, l'auteur donne souvent, sans distinction, le nom de Bêl au dieu de Nippour, au lieu de son véritable nom En-lil. Chez les Babyloniens proprement dits, Bêl désigne Mardouk, le dieu de Babylone. — A propos de ilu TIR-AN-NA «l'arc-en-ciel» (p. 95-99), il aurait pu citer le mot assyrien *ti-ra-a-nu*, employé dans les présages avec le sens de «bandeau, ligne circulaire», d'après Alfred Boissier, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1908, col. 456-461. L'infinitif cité en haut de la page 118 est mal vocalisé; il faut lire *ḫâlu* et non *ḫîlu*.

A vrai dire surtout, cette première partie aurait pu être mieux ordonnée. L'auteur aurait pu se tracer un plan d'une logique plus évidente, qui eût mieux fait ressortir les étapes successives de l'astronomie babylonienne. Il semble, en particulier, qu'il lui était possible de fondre dans cette première partie quelques-unes des dissertations qui la suivent et la séparent de la deuxième. Ainsi, il aurait évité des répétitions, des retours en arrière, des renvois à plus tard, et il aurait donné plus de corps et plus de vigueur à sa thèse.

Entre les titres de la couverture et les titres courants dans le cours de l'ouvrage, il y a quelques différences. Sur la couverture on lit pour la première partie : *Natur, Mythus und Geschichte*. Au haut des pages il n'est plus question de *Mythus*, mais seulement de *Astronomisch-historische Voruntersuchungen*. Ces variantes choquent un peu le lecteur français.

Sans doute, il ne faut pas attacher une importance exagérée à ces défauts de composition. Cependant, si le P. Kugler veut que les assyriologues puissent contrôler ses vues, utiliser les nombreux renseignements, les explications nouvelles, qu'il a disséminés dans son œuvre, il devra nous donner dans les prochains volumes un index et un lexique extrêmement détaillés.

Avec ce complément, son beau travail permettra, comme je le disais tout à l'heure, d'expliquer bien des textes ou des passages isolés incompris jusqu'ici.

François Martin.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Index alphabétique des cinquante premiers volumes de la Revue des études juives. — Paris, chez A Durlacher, 1910; grand in-8°, VII + 430 pages à 2 colonnes. — Prix : 12 fr. 50.

Après de longs efforts, qui ont exigé une aussi forte dépense de temps que d'argent, la Société des études juives vient de faire paraître l'Index de sa *Revue*. Il embrasse les 50 volumes publiés depuis la naissance de ce périodique, en 1880, jusqu'à son vingt-cinquième anniversaire, en 1904, sous l'impulsion du directeur de ce recueil trimestriel, M. Israel Lévi, professeur d'hébreu rabbinique à l'École des hautes études.

Un espace de cinq ans, ou plus, écoulé depuis l'entreprise de cette œuvre, n'a pas été superflu et n'est pas resté inoccupé pour l'accomplissement de cette tâche : cet intervalle de temps relativement considérable, qu'au commencement on ne croyait pas devoir prolonger au delà d'un an ou deux, a tourné au profit de l'Index; il a servi à lui consacrer les soins les plus minutieux de vérification et de compléments, à l'entourer de précautions multiples en vue d'éviter les erreurs possibles, à rendre visibles, par l'aspect extérieur, les distinctions établies dans les références pour les recherches à faire. Ainsi, les noms des auteurs d'articles qui ont paru dans la *Revue* sont imprimés en grandes capitales, par distinction (en petites capitales) des noms d'auteurs dont les ouvrages sont seulement signalés, ou plus ou moins longuement critiqués dans la Bibliographie, tandis qu'à leur tour les noms géographiques se distinguent du reste des mots, par ce fait qu'ils sont imprimés en italiques. — L'ensemble sert à résumer l'état de la littérature hébraïque durant le dernier quart de siècle.

De plus, comme les publications périodiques de cette Société ne comprennent pas seulement sa *Revue*, mais encore (à l'origine) quatre annuaires, puis en pagination spéciale des «Actes et conférences», joints à un grand nombre de livraisons, il est heureux (et du reste indispensable) que l'avant-propos donne au lecteur des indications précises, pour le guider dans ce dédale de chiffres arabes et de chiffres romains.

C'est qu'un index est à la fois une synthèse et une analyse; sous forme alphabétique, il donne une table complète des matières, soit des sujets traités, soit des auteurs qui les ont traités. Cette pénible élaboration, d'apparence ingrate comme toute compilation bibliographique, sera certainement appréciée suivant son mérite, si l'on considère combien — avec le souci de l'utilisation publique — c'est au fond un instrument de travail à l'usage des orientalistes les plus divers. Avec ce

auxiliaire, le monde savant pourra être édifié, aussi bien sur l'exégèse biblique, avec ses nombreuses branches et ses ramifications dans le domaine rabbinique, talmudique, midraschique, celui des contes et des légendes, que sur la philologie en général, sur la linguistique, sur l'onomastique, sur la géographie, sur l'histoire ancienne, médiévale ou moderne, sur le folklore, sur le mouvement des croyances et des superstitions, sur l'évolution des idées et des systèmes philosophiques, sur l'élucidation des problèmes littéraires parfois obscurs, sur la solution de casuistiques subtiles, ainsi que sur tout le cycle des études sémitiques apparentées à l'hébreu, y compris le phénicien, l'himyarite, l'éthiopien. Le grammairien pourra être fixé sur la valeur de telle ou telle forme verbale douteuse, tandis que l'économiste sera tout étonné de trouver là des notions sur les impôts et droits de douane exploités en Judée par les Romains, ou dans les communautés du Comtat Venaissin sous le pontificat des papes d'Avignon, comme il lui plaira de constater l'importation de l'industrie dans telle province, à telle ou telle époque, avec les bons effets des échanges commerciaux.

L'iranisant notera les relations entre le Bundehesh et le Talmud, établies par James Darmesteter; pendant que, de leur côté, les assyriologues, les égyptologues, les syriacisants, les arabisants, glaneront des indications imprévues pouvant les intéresser.

Même l'ignorant, à qui l'on reprochera de «prendre le Pirée pour un homme», pourra se justifier en ouvrant la première page de cet Index : il lira, tout en tête, que le mot Aaron désigne une montagne à la Mecque, bien que le plus souvent ce mot désigne un nom propre, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours; car, bien entendu, on retrouvera ce nom ving-sept fois, depuis le grand prêtre frère du législateur Moïse, puis durant tout le moyen âge tantôt en France, tantôt en Italie, tantôt au Maroc, tantôt en Angleterre, tantôt dans les Principautés danubiennes, puisqu'un hospodar en 1593 portait le nom d'Aaron, dont la dénomination biblique n'a pas empêché un massacre de Juifs dans ce pays.

A la suite de toutes ces notices en français, vient la liste des mots en caractères hébraïques, en 92 colonnes. Cette partie comprend : 1° les mots hébreux, araméens, d'origine grecque ou latine, judéo-arabes et judéo-allemands expliqués dans la *Revue* par les auteurs d'articles, à l'exclusion des mots phéniciens, assyriens, français (loazim); 2° les formules et signes mnémoniques en hébreu; 3° les noms de personnes et de lieux quand ces noms sont expliqués; 4° les titres d'ouvrages hébreux décrits ou signalés; 5° les titres des ouvrages hébreux analysés ou enre-

gistrés dans la Bibliographie. L'étymologiste se complaira à retrouver, dans cette partie, l'explication du nom de chaque lettre de l'alphabet hébreu, avec sa prononciation en France au moyen âge, ou son équivalence en d'autres langues. Enfin, les mêmes soins ont été pris pour les mots grecs et latins qui, dans la *Revue*, font l'objet d'un article, ou d'une explication, ou d'une observation, et les noms propres de personnes non mentionnés dans l'Index général.

A cet amas considérable de citations, opposons un seul reproche, d'ordre typographique : il eût fallu des chiffres *gras* dans cet amoncellement de chiffres arabes; ils ont le tort d'être les mêmes pour indiquer les tomes et les pages, ainsi que — sous la rubrique Bible — pour les chapitres et pour les versets. Mais le lecteur obviera à cet inconvénient en se munissant des instructions données dans l'avant-propos.

Puisse un jour le *Journal asiatique* être aussi bien analysé et synthétisé, dans une refonte amplifiée de ses tables décennales! Ce serait la manifestation la plus littéraire, le monument le plus fructueux, la façon la plus utile de célébrer, en 1922, le centenaire de son existence.

Moïse Schwab.

D. Nielsen. *Der sabäische Gott Ilmukah* (*Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, 1909, 4). — Leipzig, Hinrich, 1910.

Le dieu Ilmaḳah (ou Ilmuḳah) est un des plus importants du panthéon sabéen. Il était déjà adoré au temps des premiers princes de Saba, et des ruines imposantes de ses temples subsistent à Sirwâḥ et à Mârib. M. Nielsen a consacré à cette divinité une monographie des plus intéressantes, où il essaie d'expliquer l'origine du nom d'Ilmaḳah et de préciser le caractère du dieu.

M. Nielsen commence par rappeler les étymologies données d'Ilmaḳah par les écrivains antérieurs. Ceux-ci se divisent en deux groupes : les uns, à la suite du lexicographe arabe Al-Bakri, qui identifiait Ilmaḳah avec la reine légendaire Bilḳîs, ont dérivé ce nom de la racine *lamaḳa* «briller». M. Nielsen montre que cette étymologie n'a rien de scientifique et n'explique pas d'une manière satisfaisante le *hé* final. Les autres sabéistes ont vu dans Ilmaḳah un nom composé à l'aide du nom *Il* «dieu». M. Nielsen se range à cette opinion, et, comme F. Lenormant, il dérive la seconde partie *mkh* du verbe *waḳaha*. En effet, dans beaucoup d'inscriptions dédiées à Ilmaḳah, on trouve la formule : *ḥaggan waḳaha-*

hu bimas'alhu, que l'on traduisait généralement «parce qu'il l'a exaucé dans la demande à lui adressée». Selon M. Nielsen *mkh* est non pas un participe, mais un nom d'action écrit brièvement au lieu de *mwkh* et le verbe *wakaha,* signifie non pas *exaucer,* mais *commander.* Ilmukah, comme écrit M. Nielsen (il vaudrait mieux transcrire Ilmaukah ou Ilmôkah) serait le dieu du commandement, c'est-à-dire de l'oracle.

Pour le sens du verbe *wakaha,* M. Nielsen paraît avoir tout à fait raison, de même que pour l'interprétation du mot *mas'al* «oracle» dans la formule précitée. Cette explication s'impose dans un certain nombre de textes et est admissible dans les autres. Mais la question de savoir si le nom du dieu Ilmakah dérive réellement du verbe *wakaha* est plus sujette à controverse. Si les auteurs des inscriptions dédiées à Ilmakah ont fait suivre ce nom du verbe *wakaha,* cela indique tout au plus qu'ils ont, eux, mis en rapport les deux mots, mais cela ne prouve pas que nous devions accepter comme vraie cette étymologie, qui se heurte à une difficulté très sérieuse : dans certaines inscriptions on trouve *'lmkhw* pour le nom du dieu au lieu de *'lmkh,* qui est la graphie courante. Pour expliquer ce *waw* final, M. Nielsen a été obligé de dire que c'était un suffixe pronominal et que l'on écrivait quelquefois «*son* Ilmukah» au lieu de Ilmukah simple, de même qu'on trouve *son Šams* «soleil», ou *leur Šams* au lieu de Šams. Mais il est impossible de trouver une différence entre les phrases avec *'lmkhw* et celles qui ont *'lmkh,* tandis que l'emploi du suffixe avec Šams est courant, et ce suffixe est tantôt *hou* «son», tantôt *humâ* «leur». Šams a donc été traité comme un nom commun, dont il a la forme, tandis qu'un nom composé comme celui d'Ilmukah pouvait difficilement être pris pour un nom commun par des gens qui parlaient le sabéen.

Les autres arguments invoqués par M. Nielsen laissent également à désirer. On trouve dans des textes *minéens* un nom d'homme ou de famille écrit *mwkh.* Mais qu'est-ce qui prouve qu'il y a un rapport entre ces noms minéens et le dieu sabéen? Ensuite, comme analogie au «dieu de l'oracle», M. Nielsen cite l'épithète de *ilah 'amram* donnée au dieu sabéen Dhu-Samway, le verbe *amara* ayant en minéen le même sens que *wakaha* en sabéen. Mais *'amram* paraît plutôt être un nom propre (ce qui explique la *mimation*) qu'un nom commun.

Nous croyons donc, jusqu'à ce que de nouvelles données changent le problème, que nous devons maintenir l'opinion communiquée par nous à M. Nielsen, à savoir que *mkhw* ou *mkh* se rattache à une racine *khw,* dont le sens est encore incertain, et que *m* est la particule *ma* insérée entre les composants. On retrouve plusieurs noms d'homme formés vrai-

semblablement avec *il* et *ma*, et *ma* se retrouve dans *Abima-'athtar* «'Athtar est un père», comparable à l'hébreu Abimael, comme l'ont déjà noté MM. Mordtmann, Müller et Hommel (voir la *Chrestomathie* de M. Hommel, p. 16).

Dans la suite de son étude, M. Nielsen fait voir que Ilmaḳah doit être le dieu lunaire, placé entre *'Athtar* «Vénus» et Šams le «soleil». La lune, chez les anciens Sémites, joue un rôle plus considérable que le soleil. Ilmaḳah répond à *Wadd* chez les Minéens, et à 'Anbay chez les Ḳatabânites. M. Nielsen suppose que le dieu Haubas, qui précède souvent Ilmaḳah, est au fond identique avec lui, de même que les déesses *Dhât Ḥimy* et *Dhât Ba'dân* représentent toutes deux le soleil. Cette thèse qu'un même dieu est invoqué à la fois sous deux noms différents peut paraître, au premier abord, un peu surprenante. C'est cependant jusqu'ici la manière la plus simple de rendre compte de la place des noms divins dans les inscriptions sabéennes, et il serait facile de trouver des phénomènes analogues dans d'autres littératures.

En résumé, le travail de M. Nielsen, s'il ne nous semble pas avoir apporté l'étymologie définitive du nom du dieu Ilmaḳah, a le mérite d'avoir réfuté celle qui repose sur la racine *lmḳ*, d'avoir donné la véritable interprétation d'une formule courante des inscriptions ḥimyarites et d'avoir précisé le rôle d'Ilmaḳah dans le panthéon yéménite. Il enrichit ainsi notre connaissance de la langue et de la mythologie sabéennes.

Mayer Lambert.

E. Blochet. *Introduction à l'Histoire des Mongols* de Fadl Allah Rashid eddin (*Gibb Memorial Series*, vol. XII). — Leyde, Brill, et Londres, Luzac, 1910; gr. in-8°, 398 pages.

C'est en 1836 qu'Étienne Quatremère inaugurait la *Collection orientale* par la publication du premier volume (seul paru) de l'*Histoire des Mongols* de Rachîd-eddîn, ouvrage classique, orné de précieuses notes, resté malheureusement inachevé, car le premier volume n'a été suivi ni du second ni d'aucun autre. On sait qu'il contient la vie du célèbre ministre du sultan Ghâzân, la préface de l'auteur et la vie d'Houlagou, accompagnées d'une traduction française. Depuis lors, le manuscrit de la Bibliothèque nationale dormait d'un sommeil profond, sans que personne ait entrepris de continuer le travail du célèbre orientaliste, lorsque M. Blochet a eu l'idée d'aller le réveiller. Comme il était superflu de reprendre la besogne déjà exécutée par Quatremère, M. Blochet a divisé sa

publication du texte en trois volumes, le premier devant comprendre, avec les deux préfaces déjà connues, l'histoire des tribus turques et celle des ancêtres de Tchinggiz jusques et y compris la vie du grand conquérant, partie déjà publiée, avec de nombreuses coupures et une traduction annotée, par Bérézine (1861, 1868 et 1888); le second volume doit être réservé à l'histoire des successeurs de Tchinggiz jusqu'à Témoûr-qâân, des fils apanagés de Tchinggiz, et des gouverneurs mongols de Perse jusqu'à Ghâzân; c'est ce second volume qui est actuellement sous presse et qui paraîtra avant les deux autres, étant inédit, tandis que le premier volume est déjà connu, bien qu'insuffisamment, par la publication de Bérézine. Enfin le troisième contiendra l'histoire de Ghâzân, d'Oldjaïtou et d'Abou-Sa'îd. Le présent volume sert d'introduction aux trois volumes de texte, et paraît, comme il est juste, avant tous les autres.

Cette introduction se compose de non moins de douze mémoires séparés, imprimés à la suite les uns des autres sans numéros d'ordre ni titres; on s'est contenté de commencer à la page l'impression de chacun d'eux. Ce sont, par ordre : 1° une préface annonçant la division de l'ouvrage; 2° (p. 8) l'histoire des intrigues de Rachîd-eddîn avec Tâdj-eddîn 'Alîchâh, d'après l'histoire d'Oldjaïtou d'el-Kâchânî (Bibliothèque nationale, suppl. persan n° 1419); 3° (p. 56) une dissertation sur la manière dont le *Djâmi'-et-Tewârîkh* a été conservé, sur les sources de Hâfizh Abroû, sur ses continuateurs et imitateurs; 4° (p. 93) un examen de la chronique en vers de Chems-eddîn Kâchâni; 5° (p. 114) la description des manuscrits du *Djâmi'-et-Tewârîkh;* 6° (p. 128) une étude des procédés de rédaction et une comparaison avec les annales chinoises relatives à cette époque (le *Youen-ssé*); 7° (p. 158) un examen du caractère des fils et petit-fils de Tchinggiz-Khan, qui se termine par la traduction d'une élégie où Toghon-Témour, fuyant devant les Ming vainqueurs et abandonnant sa capitale Dai-dow (Khan-baligh), déplore son triste sort; 8° (p. 170) un examen des raisons pour lesquelles la lignée de Toulouï a été substituée à celle d'Ogotaï, ainsi que de l'élection de Mangou et surtout de Koubilai, enlisé dans la civilisation du Céleste-Empire, devenu un parfait empereur chinois; 9° (p. 189) des considérations sur le rôle mondial de la nation mongole et ses rapports avec la Russie, car c'est elle, par ses conquêtes et la réaction qui s'en est suivie, qui a fait l'unité de la Chine et de la Russie, divisées jusque-là en petits royaumes distincts; 10° (p. 201) l'histoire des rapports des Touraniens et des Iraniens; 11° (p. 216) des considérations sur l'imprudence commise par Tchinggiz en divisant son empire en quatre parts, ainsi que sur

les rapports de vassalité entre la Perse et le Grand-Khan; 12° (p. 242) un examen des conditions dans lesquelles les Ming ont conservé ces rapports de suzeraineté, et l'histoire des rapports diplomatiques entre l'Asie centrale et la Chine.

Dans une note supplémentaire (p. 269) sur la transcription des noms mongols, M. Blochet reconnaît, avec une franchise vraiment scientifique et qui lui fait honneur, que les règles de l'harmonie vocalique qui régissent aujourd'hui la langue mongole ne s'appliquent pas à cette langue telle qu'on la parlait au XIIIe siècle; que quand Rübrück transcrit *Arabuccha* le nom d'Arikh-Boka, quand Jean de Plan Carpin orthographie *Occoday* le nom d'Ogotaï, il est difficile de maintenir les transcriptions modernisées Erik-Boké, Ougédéï qui suivent les règles actuelles. Pour Monkké=Mangou, la question est plus difficile à résoudre, car la première forme existe dans les manuscrits les plus anciens et est représentée par le chinois Mong-ko, tandis que la seconde se trouve à la fois dans le *Djihân-Gochâï* d'ʿAṭa-Mélik Djowéïni et dans Guillaume de Rübrück.

Un appendice (p. 272) contient l'histoire des origines de la dynastie d'après le premier chapitre du *Yuan-shao-pí-sheu*, déjà utilisé par M. Pozdnéief. — P. 298, des additions et corrections, p. 306, un index, p. 395, des notes additionnelles complètent ce beau volume.

Pour mettre sur ses pieds un travail aussi gigantesque, il fallait une érudition aussi étendue que celle de l'auteur, qui passe avec aisance du mongol et du chinois au pehlevi et à l'hébreu. Peut-être pourra-t-on reprocher à l'*Introduction* de ne pas faire un état suffisant, dans les notes, des ouvrages imprimés sur la matière, comme l'*Histoire des Mongols*, de Howorth, qui n'est pas citée; mais je pense que les notes copieuses qui doivent accompagner le texte donneront au lecteur amplement satisfaction sur ce point. L'auteur a mis en pleine lumière la manière peu délicate dont Rachîd-eddîn s'est approprié l'œuvre d'ʿAbdallah el-Kâchâni, sans lui verser la somme promise; il s'est servi pour cela de textes persans qui n'étaient pas connus du temps de Quatremère. La comparaison du texte de Rachîd-eddîn et du *Zoubdet-et-Téwârîkh* (p. 145) ne laisse pas de doute à cet égard.

On peut se demander si les rapports de Tamerlan avec la Chine ont bien été ce que prétendent les auteurs chinois. D'après le *Ming-ssé*, il aurait demandé aux Ming un diplôme d'investiture (p. 242). Le document persan tiré du *Maṭlaʿ es-Saʿdéïn* d'ʿAbd-er-Razzâq Samarqandî et reproduit par M. Blochet ne laisse aucun doute à cet égard; il est explicite et prouve que Témoûr reconnaissait la suzeraineté des Ming.

P. 26. اورا بانواع مواعید مستظهر گردانید est traduit par «qu'il allécha par toutes sortes de belles promesses»; c'est plutôt : «qu'il encouragea», car استظهار signifie «appuyer quelqu'un». Comparer p. 62, à la note, dernière ligne, پشت استظهار dans le même sens.

P. 61. Dans l'inscription funéraire de Témoûr, غاية الشرف والفضل est le sujet de حصل : «il en résulta, pour le glorieux sultan enterré dans ce sépulcre, le *summum* de la noblesse et de la supériorité», et non «qui est enseveli dans ce sépulcre illustre et majestueux».

P. 64, note, l. 1. توشقان ييل est traduit p. 62, note, l. 28, «année de la poule»; c'est l'année du lièvre.

P. 70, l. 4. علفخواری خرم «une belle plaine», plutôt «un beau pâturage».

P. 81. Shéneb-i Ghazani. Le nom du mausolée de Ghâzân-Khan, qui a donné son nom à un faubourg de Tébriz, est vocalisé *chènb* par les dictionnaires, sauf celui de Rizâ-qouly-khân, *Ferhèng-i Nâçiri,* qui lit *chounb;* mais comme celui-ci lit *chounbè* le mot bien connu *chènbè* «samedi», il faut attribuer cette étrange vocalisation à une idée particulière à l'auteur, peut-être par analogie avec *gounbèdh,* dont on dit que le premier mot est une forme dialectale. Voir Quatremère dans les *Notices et extraits,* t. XIV, p. 31, n. 1. Sur la synonymie *châm=chènb-i Ghâzân,* voir Barbier de Meynard, *Dictionnaire de la Perse,* p. 132, n. 1.

P. 87. فروغ ادراك از مُقعّر خاك بمحدّب فلك الافلاك رسانید «il chercha à élever l'éclat de son intellect au-dessus des contingences de ce monde et à atteindre la convexité du ciel des cieux» (p. 89, note, l. 7) serait plutôt : «à conduire l'éclat de son aperception de la concavité de la terre à la convexité de la sphère céleste». La phrase صدای رصد كواكب در گنبد گردون انداز «il eut le dessein d'élever la voix qui dirait (les résultats de) l'observation des étoiles sous la coupole du firmament» aurait une traduction plus serrée si l'on disait : «...de jeter à cette coupole l'écho de [ce grand œuvre qui est] l'observation des étoiles». A la note, l. 21, تربیت یافته n'est pas forcément «élevé par», cela signifie fréquemment «protégé, patronné par...». Comparer, p. 96, n. 2, l. 3, تربیت و نواخت فراوان یافت «il fut abondamment patronné et cajolé par lui».

P. 88, note, l. 6. ابعاد و سطوح «l'éloignement et les dimensions» (p. 89, note, l. 30) doit être, avec plus de précision : «les dimensions et les surfaces». A la ligne 9, در شمال سمرقند مایل بمشرق «au nord de Samar-

kand, tendant vers l'est» (p. 89, note, dernière ligne), c'est le nord-est.

P. 89, note, l. 1. موفّق گردید «le prince entreprit alors de ...», lisez : «il réussit à...».

P. 93, l. 20. Il faut convenir que Ḥâfizh est plus célèbre par ses odes que par ses soixante-neuf quatrains.

P. 103, l. 15. زبیدار ودانندهٔ ترکان پیر est trop long pour le mètre (*motaqârib*), mais il est aisé de corriger ترکان en ترك. — P. 104, l. 1. En lisant بپاید au lieu de باید, on a le sens suivant, qui convient mieux : «Lorsque la prose de l'histoire des Turcs fût achevée, Ghâzân voulut que [cette histoire] fût [ar]rangée en vers.» – Ligne 7, دعاگوی «l'homme qui réalisera les desseins du roi» (p. 102, l. 29) est, plus simplement. «celui qui fait des vœux pour le roi». – Ligne 13, بنیّتی ne cadre pas avec le mètre, mais il suffit de lire بنیّت pour que le vers soit prosodiquement correct.

P. 109, l. 21. سخن آفرینان حسّان کلام «les magiciens du style, les maîtres de l'élégance». Dans cette phrase, حسّان ne peut guère être que le nom propre du poète arabe, panégyriste de Mahomet, Ḥassân ben Thâbit; de sorte que le sens serait : «les créateurs de phrases au style digne de Ḥassân». A la ligne 24, il faut, pour le mètre, قصّهٔ et نامهٔ.

P. 111, l. 12. Dans le second hémistiche, زرا doit être séparé en deux : سخن را زشهنامهٔ بستی طراز, et la phrase : «Quand Firdousi... tissa la trame aux paroles mystérieuses du Livre des Rois» deviendra alors : «Quand Firdausî attacha une bordure brodée à l'éloquence en la gratifiant du *Châh-nâmè*...». – A la ligne 16, زبالا نشینانش برتر نشاند ، چه برتر که بر کرسی زر نشاند «il le fit asseoir plus haut que ceux qui siègent sur les hautes chaires, car il lui donna une place plus élevée que le Trône d'or», le second hémistiche serait mieux rendu ainsi : «Que [dis-je,] plus haut? C'est sur un trône d'or qu'il l'a installé.» – Ligne 28, بحسن سخن ره نیابد زوال «le néant n'a pas trouvé de voie pour nuire à la splendeur du Verbe» correspond plutôt à : «le déclin ne s'introduit pas [ne peut s'introduire] dans la beauté de la parole»; elle est impérissable. – A la ligne 10, Sindjar : on sait aujourd'hui que ce nom turc doit se lire Sandjar «celui qui pointe de la lance»; voir, entre autres, le *Glossaire turc-arabe* publié par M. Th. Houtsma, p. 29, l. 20; Vámbéry, *Čagataische Sprachstudien*, p. 296; Suléïman-Efendi, *Loghât-i Djaghataï*, p. 187.

P. 133. Il eût été intéressant de comparer les mois ouïgours du vocabulaire ouïgour-chinois avec les listes d'Ologh-beg, *Prolégomènes*, p. 53, et d'Al-Bîroûnî, *Chronology*, p. 83.

P. 134, note, l. 21. La phrase «propriétés foncières..... dont la valeur atteignait celle de *trois héritages*» paraît surprenante au premier abord. Il y a, dans le texte arabe, قيمتها قدْر المبلغ ثلث مرات. Le mot مرات ne peut pas signifier «héritage», ce serait مواريث, pl. de ميراث; il est facile d'adopter une correction satisfaisante, il n'y a pour cela qu'à supprimer un des trois points de la dernière lettre, et l'on a ثلث مرات «trois fois»; la valeur atteignait *trois fois* le montant de la (précédente) somme.

P. 135, note. On admettra difficilement qu'un toman soit 20,000 dinars et non 10,000. Le toman actuel vaut dix mille dinars, équivalant à dix *qrâns* dont chacun vaut mille dinars. L'*émîr-i toumân* est un général de division, parce qu'il commande à dix mille hommes. Il ne faut pas chercher trop de précision dans les calculs des Orientaux, à moins qu'ils ne soient mathématiciens, ce qui est rare.

P. 136, note, l. 5. واقليمى از مسالك ممالك متصورة معمورة زمين ازكوه وهامون و اصقاع بقاع ربع مسكون مسخّر كرده «...dont chacun a conquis un des climats de cette terre heureuse et fortunée(?), et soumis à son sceptre les montagnes et les déserts, les plaines et les grèves du monde». Plus précisément : «...dont chacun a conquis un climat des diverses contrées et provinces de ce coin si borné de la terre habitable, quart de la surface terrestre, montagnes et plaines, régions et localités».

P. 140, n. 2. متولّف pour مؤلّف «auteur» est un *lapsus* du copiste.

P. 144, l. 6, par une faute d'impression, dans la filiation de Mahomet, le nom d'Abdallah, son père, a été sauté dans la traduction.

P. 148, l. 30. Kâtib-i Tchélébi, lisez Kâtib-Tchélébî, comme il est d'usage.

P. 214. Comment s'appelait le chef des Huns Ephtalites qui défit et tua Pîroûz en 484 de notre ère? Khochnavâz, dit Firdausî; Ṭabarî (*Annales*, I, p. 874, n. *h*) a des variantes corrompues; M. Nöldeke a adopté la lecture اخشنوار «Akhšunvar» (*Geschichte der Araber*, p. 123, n. 4) d'après le fragment d'Ibn el-Moqaffâ de la collection Sprenger.

Les textes pehlevis donnent la forme Khochnavatch, d'où provient celle de Firdausî, et M. Blochet ajoute en note : «Cette forme est prouvée par les textes pehlevis; celle d'Akhshsunvar qui se lit dans Tabarî pro-

vient d'une erreur de l'éditeur.» On aurait aimé trouver une note plus détaillée sur ce point qui n'est pas dénué d'importance.

Khochnavatch paraît être la bonne leçon, mais nous continuons d'ignorer quel est le nom turc qui se cache sous cette transcription ainsi que sous le Κούγχας de Priscus.

P. 259, l. 16. «De petites panthères», یوزان (p. 262, l. 15), ce sont des «onces ou guépards» dressés pour la chasse.

P. 269. Les vers cités sont du mètre *hazadj;* la mesure du quatrième est fausse : on peut la rétablir en intercalant آن au premier hémistiche et en lisant روی au second :

میانِ آن چه گفت وشنیدم ، سخن را به ازین روی ندیدم

P. 361, l. 31. Pirouz, Firouz, c'est-à-dire *pērōz* (Περώζης et les transcriptions arménienne et syriaque), ne signifie pas «l'éclatant», mais «le victorieux». Ce sens est bien établi par une tradition constante, depuis Ammien-Marcellin : *bellorum victor*, quand même on le rattacherait étymologiquement à un hypothétique **paiti-raočanh* «rempli de la splendeur [de la victoire]». Comparer, entres autres, J. Darmesteter, *Études iraniennes*, vol. I, p. 291; le *Grundriss der iranischen Philologie*, t. I, 2e partie, p. 38, l. 2; F. Justi, *Iranisches Namenbuch*, s. vº *pērōz* (voir le même ouvrage, p. 53, où *āzād-fērōz* est expliqué par «der edle Sieger»).

Ce ne sont là que des remarques de détail. L'explication de l'énigmatique nom d'Oldjaïtou, *kharbanda* «le muletier», transformé par les Persans obséquieux et bons courtisans en *khodâ-banda* «serviteur de Dieu», par le mongol *ghorbanda* «le troisième» (dialecte des Ordos *khorbanda*), paraît satisfaisante. L'*Introduction* représente un effort sérieux et longtemps poursuivi dans des recherches ardues; elle a fixé, définitivement selon nous, quelques points obscurs relatifs à la composition de l'histoire des Mongols : attendons maintenant le texte de l'ouvrage si longtemps attribué à Rachîd-eddîn.

Cl. HUART.

MAULAVI ABDUL MUQTADIR, *CATALOGUE OF THE ARABIC AND PERSIAN MANUSCRIPTS in the Oriental public library at Bankipore.* Vol. II, Persian poets, Kamâl Khujandî to Faydî. — Calcutta, Bengal Secretariat Book Depôt, 1910; in-8°, VIII-222 pages.

Le premier volume du Catalogue de Bankipore renfermait les œuvres des poètes persans depuis Firdausî jusqu'à Ḥâfizh, couvrant par consé-

quent une période s'étendant du xie au xive siècle de notre ère; le second traite de ceux qui vécurent aux xve et xvie siècles; le troisième, qui est en préparation, continuera la liste des poètes jusqu'à la fin, et renfermera en outre quelques reproductions photographiques des frontispices artistiques des plus remarquables des manuscrits catalogués dans ces trois volumes. Parmi les raretés signalées dans cette bibliothèque, on peut noter les œuvres du prince mogol Mîrzâ Kâmrân et de Qâsim Arslân, deux manuscrits uniques. Le diwân de Mirzâ Kâmrân, frère du Grand-Mogol Humâyoûn, a été calligraphié par Maḥmoûd ben Isḥâq ech-Chihâbî d'Hérat, sur lequel on peut consulter mes *Calligraphes et miniaturistes*, p. 228, qui ne sont pas encore parvenus jusqu'à l'Inde, paraît-il; les pièces de vers qui y sont renfermées sont, les unes en persan, les autres en *turkî* (turc-oriental). Un appendice (p. 215-222) donne un résumé de la vie très agitée de ce prince-poète, que son frère avait nommé gouverneur de l'Afghanistan et du Pendjab. Qâsim, qui avait pris le surnom d'Arslan (اوسلان, p. 183, est une faute d'impression) parce que son père se prétendait descendu d'un des courtisans de Maḥmoûd le Ghaznévide qui portait ce nom turc, naquit à Toûs, conquit sa célébrité en Transoxiane et vint finalement à la cour de l'empereur Akbar; il mourut à Lahore en 995 (1586).

A signaler encore un exemplaire en deux volumes des œuvres complètes de Djâmî, contenant non seulement les sept *mèsnèvis* هفت اورنك (lisez هفتورنك «la grande Ourse»), mais aussi les trois diwâns, les énigmes et le Bahâristân (n° 180); un manuscrit qui paraît être tracé de la main même de Djâmî, et qui contient le commencement du *Silsilèt odh-Dhahab* et une partie de son diwân (n° 185); une copie du *Yoûsouf o Zoléïkha* du même poète, faite en 930 hég. (1524) par le célèbre calligraphe Mîr 'Alî de Hérat (*Calligraphes*, p. 227) et offerte en cadeau à l'empereur Djéhângîr, la cinquième année de son règne.

Ce volume, comme le premier, fait grand honneur à Maulavi Abdul Muqtadir, qui a ajouté de nombreuses et érudites références aux notices consacrées aux manuscrits. — P. 94, il faut lire Bannâ'î au lieu de Banâ'î, puisque le surnom de ce poète est dérivé de la profession de son père, qui était architecte (*mi'mâr*); cf. *Calligraphes*, p. 212. Fighâni est plus connu sous le nom de Bâbâ-Fighânî, tel qu'il figure d'ailleurs à la page 101, ligne 17. De copieux extraits serviront utilement à l'identification des pièces possédées par la bibliothèque de Bankipore avec celles que possèdent encore les bibliothèques non cataloguées ou qui seront découvertes plus tard.

Cl. Huart.

Hartwig Derenbourg et L. Barrau-Dihigo. *Une charte hispano-arabe, de l'année 1312.* (Extrait de la *Revue hispanique*, t. XV et XX.) — New York et Paris, 1906-1909; 15 pages grand in-8° et 1 planche in-folio plano.

Encore une œuvre posthume du regretté professeur d'arabe à l'École des langues orientales, restée malheureusement inachevée. En son état actuel, elle atteste une fois de plus combien cet arabisant avait le souci de ne rien publier sans consacrer aux moindres détails du travail projeté les efforts qu'il comporte, le temps qu'il exige, la somme d'études et de recherches inhérentes à un labeur d'érudition. A l'égal d'une publication de longue haleine, la présente brochure est restée de longues années sur le chantier, avant de voir le jour, grâce à la persévérance du disciple ami et collaborateur du maître, lequel a seul reconstitué le texte espagnol.

Il y a déjà quatre ans, en 1906, un double fac-similé du document en question avait paru dans la *Revue hispanique* (t. XV), accompagné d'un bref *Avertissement*, pour annoncer la publication ultérieure de la transcription, de la traduction et du commentaire de cette charte. — De même, lorsqu'elle était encore inédite, cette charte avait subi des migrations : jadis, Alcala de Henares était le centre où les greffiers, par ordre des gouverneurs de province, rassemblaient l'immense majorité des documents concernant l'histoire en général et en particulier les Annales de l'ordre religieux des Hospitaliers en Espagne. Maintenant deux exemplaires presque identiques (sauf d'insignifiantes variantes) de ce même texte sont conservés aux Archives historiques nationales, qui sont centralisées à Madrid. La présente charte est bilingue interlinéaire, une ligne en arabe et l'autre en espagnol. Ainsi disposé, c'est un texte excessivement rare dans cette contrée au commencement du XIVe siècle, tandis qu'il ne manque pas de similaires en Aragon, également bilingues, en arabe et en latin.

La charte a été octroyée par Guy de Séverac, membre de l'une des plus illustres familles du Rouergue, prieur de l'ordre de l'hôpital de Saint-Jean-de-Jérusalem en Navarre, en résidence à Calchetas, dont le territoire avait été cédé aux Hospitaliers, en 1156, par le roi de Navarre. Elle a pour objet un accord intervenu entre les chefs de cet ordre religieux, le prieur et ses conseils d'une part, et la *aljama* (municipalité) de Tudèle, d'autre part, au sujet des immeubles occupés par les Hospitaliers, ainsi que des droits et des devoirs réciproques entre les propriétaires et les locataires, ces derniers considérés comme vassaux (le terme y est inscrit) à l'égard des premiers.

Sur la durée des fonctions de ce prieur, l'on éprouvera désormais quelque hésitation; car, jusqu'à présent, selon les textes connus, Guy de

Séverac a exercé son mandat de 1302 au 26 juin 1310, tandis que dans le présent texte le même nom figure à l'an 1312. Or, cette dernière date ne saurait être sujette au doute, puisque chaque assertion émise dans une langue est ensuite confirmée par l'autre; ainsi, l'on peut lire dans le texte espagnol l'équivalence de la date d'ère musulmane, exprimée en toutes lettres par l'an 711 de l'Hégire, laquelle commence le 20 mai 1312 et se termine le 9 mai suivant. On peut noter cette particularité que le texte arabe, à côté de l'ère musulmane, donne le quantième du mois chrétien : 18 février, également en toutes lettres. Peut-être sera-t-on frappé de ce que, pour la date chrétienne, le texte espagnol dise : «MCCC quinquagesima». Mais il ne faut pas oublier qu'autrefois, en Espagne, cette ère avançait de 38 ans, ce qui donne donc 1312.

On reconnaîtra, par conséquent, combien cet opuscule laisse entrevoir les multiples aspects qu'il y a lieu d'envisager à propos de cette charte : questions d'histoire ou de chronologie, de paléographie, de linguistique, de grammaire, de jurisprudence locale ou *fueros*, de droit coutumier, etc. L'éditeur actuel, qui possède les connaissances voulues pour rédiger un commentaire conçu en ce sens, a cru devoir s'abstenir par déférence pour la mémoire du maître. C'est un sentiment de réserve qui fait honneur non moins au disciple qu'à son inspirateur.

Moïse Schwab.

E. J. W. Gibb Memorial, volume VI, 3 : *The Irshád al-Aríb ilá Ma'rifat al-Adíb, or Dictionary of Learned Men of Yáqút*, edited by D. S. Margoliouth, volume III, part 1, containing part of the letter. — Leiden, E. J. Brill, London, Luzac and Co., 1910; in-8°, xv-219 pages.

«Avec ce demi-volume, dit M. Margoliouth, en tête de sa préface, se termine la publication de ce que contenait le ms. 753 du fonds oriental de la Bodléienne.» Le savant éditeur est arrivé à établir la filiation des manuscrits de l'*Irchád al-Aríb* : l'original sur lequel a été copié l'exemplaire, d'ailleurs médiocre et incomplet, de la Bodléienne, formait quatre volumes qui ont été dédoublés; aujourd'hui ils sont perdus, à l'exception du tome IV, sur lequel a été faite la copie de Constantinople (Bibliothèque de Kenpruluzâdè Mohammed Pacha), et que le professeur Mohammed Abbas, du Collège Saint-Xavier de Bombay, avait mis à la disposition de M. Margoliouth. La partie publiée cette fois comprend une quarantaine de biographies, dont plusieurs fort longues; il est à souhaiter que le texte complet de ce très important et utile ouvrage puisse être mis, dans un avenir prochain, à la disposition des arabisants. L. B.

Corpus scriptorum christianorum orientalium, curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat. — Scriptores aethiopici, Series altera, Tomus XXIV : *Vitae sanctorum indigenarum*, edidit et interpretatus est K. Conti Rossini. – I. *Acta sancti Abakerazun*. – II. *Acta sancti Takla Ḥawāryāt*. — Romae, Parisiis, Lipsiae, MDCCCCX.

M. Conti Rossini publie et traduit deux documents, dont l'un au moins présente un grand intérêt : c'est le premier, contenant les Actes de saint Abakerazun.

Abakerazun, ou encore Abakarazun (car le manuscrit autorise également cette seconde lecture), n'est qu'un surnom. Celui qui le portait était fils de Tasfâna Masqal et appartenait à la tribu Degnu de la race Madabây. Il naquit en 1390 dans la région de Nâʿedêr, aux environs d'Aksum. De bonne heure il entra dans la vie religieuse. Il étudia d'abord au couvent dit Dabra Ḥayguemzê, ensuite près d'abbâ Sâmu'êl, à Dabra Quayaṣâ. A l'âge de dix-sept ans il fut consacré moine. La cérémonie eut lieu le 25 du mois de ḥamlê. C'était le jour anniversaire du martyre d'Abakarazun l'Égyptien, une des victimes de la persécution ordonnée par l'empereur Maximien (cf. Amélineau, *Les actes des martyrs de l'Église copte*, p. 94). C'est pourquoi notre saint prit le surnom d'Abakarazun. Deux ans plus tard, en 1409, il se rallia aux doctrines de saint Étienne; aussi reçut-il un nouveau nom, celui de son maître : Esṭifânos. L'ardeur sans égale qu'il apporta d'ailleurs à la défense de ses croyances devait justifier cette dénomination.

Les ouvrages qui racontaient la vie de saint Étienne et de ses adeptes, ou bien rappelaient leurs opinions, étaient assez nombreux. Ils semblent tous perdus; du moins n'ont-ils pas encore été découverts. Seuls les Actes d'Abakarazun font exception et acquièrent ainsi une valeur d'autant plus considérable. Ils mentionnent d'autres livres qui ne nous sont pas parvenus, par exemple «le combat» **ገድል**, c'est-à-dire les Actes de saint Étienne, où il était question de son «exil et de son retour» **ከመ ፡ ተሰደ ፡ ወተመይጠ ፡** (p. 9, l. 25); ses «exhortations» **ምዕዳናት** (p. 15, l. 11); les actes de plusieurs d'entre ses disciples (p. 19, l. 28; p. 31, l. 32), etc.

Encore que tous ces documents fassent défaut, la doctrine de saint Étienne est cependant suffisamment connue. Il en est question, en effet, dans divers ouvrages, comme le *Maṣḥafa Berhân* ou «Livre de la Lumière» du roi Zar'a Yâʿqob, et dans le traité polémique qui a pour titre *Maṣḥafa Milâd*, c'est-à-dire «Livre de la Naissance [du Christ]». Les Stéphanistes professaient des croyances entachées d'hérésie. Car ils refusaient de rendre un culte à la Croix ainsi qu'à la Vierge Marie. Ce sont là les deux

caractères principaux, bien que négatifs, de la doctrine. Les Actes d'Abakarazun en ajoutent un certain nombre d'autres, positifs sans doute, mais de moindre importance, et qui consistent surtout en des préceptes moraux; voir en particulier : texte, p. 45-49 et 51-53; traduction, p. 41-44 et 46-47.

Ces Actes d'ailleurs ne se proposent pas un enseignement dogmatique. Ils ont pour but de retracer la vie d'Abakarazun, et ils s'écartent assez peu de cet objet. Le saint eut une carrière difficile, ardue, mouvementée, pittoresque, pourrait-on dire. L'époque à laquelle il vécut n'était guère favorable aux Stéphanistes. Pourchassés et persécutés, ils étaient souvent dans l'obligation de prendre le chemin de l'exil. Abakarazun les exhortait et les consolait dans ces épreuves; il les soutenait de son courage et de sa vaillance. Il fit preuve à l'égard de la doctrine qu'il avait embrassée d'un dévouement admirable qui ne se démentit pas un instant. A la mort du maître, il devint le chef de la secte, méritant par son énergie et ses efforts le surnom qui lui fut donné de second Esṭifânos. En dépit de toutes les difficultés qu'il eut à surmonter, Abâkarazun vécut vieux : il mourut en 1471, à l'âge de quatre-vingt-un ans. Ses Actes sont une relation précise de sa vie : les détails biographiques y abondent, les étapes et les incidents de sa carrière y sont nettement marqués.

Les Actes d'Abakarazun sont anonymes. L'auteur en est un moine, adepte des doctrines stéphanistes et disciple du saint. Il devait habiter le Tigré, et il rédigea son œuvre aussitôt après la mort de son maître. On ne sait rien de plus à son sujet.

Les Actes en question sont contenus dans un manuscrit unique, le numéro 174 de la collection d'Abbadie à la Bibliothèque nationale. Il s'en faut de beaucoup que ce manuscrit soit parfait. Il est de lecture difficile et présente des lacunes: la rédaction en est souvent incorrecte et parfois obscure. M. Conti Rossini, avec son soin habituel, a tiré de ce manuscrit le texte qui paraît le meilleur qu'il fût possible d'établir dans de pareilles conditions. La traduction latine répond bien à ce texte. A peine offre-t-elle çà et là quelques légères défaillances. Par exemple, p. 6, l. 5-6, lire : «[Beatus,] cum psalterium Davidis satis didicisset...», au lieu de : «cum ad aetatem psalterio discendo aptam pervenisset» (texte, p. 6, l. 6-7 : **ሶበ ፡ አእከለ ፡ ተምህሮ ፡ መዝሙረ ፡ ዳዊት ፡**).

Comparés aux Actes d'Abakarazun, ceux de Takla Ḥawâryât sont de peu d'intérêt. Le moine dont ils retracent l'existence appartenait au célèbre couvent dit Dabra Libânos. Il était originaire de Enar'et dans la

IMPRIMERIE NATIONALE.

province de Šawâ. Il vécut dans la seconde moitié du xve siècle, sous les règnes de Zar'a Yâ'qob et de Ba'eda Mâryâm son successeur.

Takla Ḥawâryât fut surtout un prédicateur. Il parcourut diverses régions de l'Éthiopie, s'efforçant d'y répandre la foi chrétienne. Les pages les plus intéressantes de ses Actes rappellent précisément les tentatives qu'il fit pour convertir au christianisme les Falâšas ou Juifs d'Abyssinie (texte, p. 103-104; traduction, p. 93-94). Le reste n'est guère que futilités et lieux communs.

Quel est l'auteur des Actes de Takla Ḥawâryât? Il a gardé l'anonyme. Mais il fut un disciple du saint et le suivit dans beaucoup de ses pérégrinations. Il raconte donc souvent de mémoire. A plus d'une reprise aussi, il invoque le rapport de divers témoins. Sa relation est donc en somme digne de foi.

Le manuscrit dans lequel elle est conservée et d'où M. Conti Rossini l'a extraite est le manuscrit 63 de la collection d'Abbadie. Il fut écrit par un certain Ḥarrâ Krestos, sur les ordres de Gabra Krestos, comme l'indique une note additionnelle au texte, répétée en trois endroits : p. 88, 96 et 120 (paragraphe final).

A. Guérinot.

II. Адонцъ. *Арменія въ эпоху Юстиніана.* Политическое состояніе на основѣ нахарарскаго строя. — Saint-Pétersbourg, 1908; grand in-8°, xiv-526 pages (volume XI des Тексты и разысканія по Армяно-грузинской филологіи).

Ce volume imposant, œuvre d'un disciple arménien de M. Marr, et édité dans la collection que dirige l'éminent arménisant et géorgisant, a un titre un peu étroit : *L'Arménie à l'époque de Justinien, sa constitution politique d'après l'organisation des satrapies.* En réalité toutes les questions qui touchent à l'organisation de l'Arménie depuis le début (très tardif) de la période proprement arménienne jusqu'à l'époque de Justinien y sont abordées en détails, d'une manière un peu prolixe, mais avec une évidente compétence. Après avoir examiné dans ses premiers chapitres les diverses provinces arméniennes, l'auteur passe à une analyse des institutions politiques anciennes. Je suis trop peu historien pour critiquer son exposé; mais il est indispensable de signaler ce grand ouvrage à l'attention de tous ceux qu'intéresse l'histoire des Arméniens; personne ne pourra l'ignorer. Je me bornerai à quelques menues critiques de détail. L'auteur n'a pas dans la citation des mots étrangers la précision nécessaire. P. 15, 33, 519, il parle obstinément des *Orts-*

name de Hübschmann; plusieurs fois, il orthographie J. Darmsteter. P. 442 et suiv., les indications linguistiques laissent à désirer; il n'est plus permis maintenant de parler d'un vieux perse *kabačariš* (on sait que la nouvelle lecture garantit *abičariš*), moins permis encore de reproduire le rapprochement avec le persan *bāzār* (p. 444); un simple coup d'œil sur l'*Altiranisches Wörterbuch* de M. Bartholomae aurait suffi pour écarter cette erreur ancienne. L'explication de *patgos-*, p. 215, n. 2, par *pati-* et l'arménien *koys-* est vraiment un peu trop naïve. M. Adonc n'est pas linguiste; mais son ouvrage est de caractère historique, et ces menues erreurs, contre lesquelles il suffit de prémunir le lecteur non informé, n'y ont pas de conséquences graves.

A. Meillet.

A. A. Macdonell. *Vedic Grammar.* — Strasbourg (chez Trübner), 1910; in-8°, 456 pages (vol. I, fasc. 4 du *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*).

Le *Grundriss* de la philologie de l'Inde a déjà perdu deux directeurs : Bühler, qui l'avait organisé et en poursuivait l'achèvement avec activité, puis Kielhorn, qui ne semble pas s'y être beaucoup donné. MM. Lüders et Wackernagel en ont pris maintenant la direction, et l'on doit espérer que ce grand ouvrage, dont la publication semblait suspendue, sera continué. Le fascicule qui vient de paraître s'imprime depuis 1907 et n'appartient pas en réalité à la direction actuelle; il importe de le bien noter, car M. Wackernagel n'éprouve sans doute aucun plaisir à inaugurer par là sa direction; la mort de Kielhorn en a retardé l'impression. Parmi les fascicules promis qui intéressent particulièrement la linguistique, deux ont gardé leur anciens titulaires : M. R. O. Franke continue de promettre son pâli, et M. Grierson ses langues modernes : quand verra-t-on ces fascicules annoncés depuis tant d'années? M. Liebich a renoncé à étudier les grammairiens, et M. Lüders la grammaire du sanskrit classique avec la langue des inscriptions; M. Geiger a pris la place de M. Liebich, et l'on peut compter sur lui; M. Lüders, qui a pris pour lui le gros morceau de l'histoire de l'Inde, n'est pas remplacé. De même M. Meringer a abandonné sa part : la préhistoire de l'indo-iranien est encore sans titulaire. F. N. Finck avait accepté de traiter le tsigane; sa mort prématurée, déplorable à tous égards, ôte tout espoir de voir paraître cette partie importante avant longtemps. Malgré l'activité et l'autorité de M. Wackernagel, on ne saurait donc se faire de

grandes illusions sur un prochain achèvement de la partie linguistique de l'œuvre : les noms qui restent en blanc sur le programme disent trop éloquemment le manque d'hommes qualifiés qui puissent ou veuillent accepter la charge.

L'ouvrage de M. Macdonell sera peut-être le bienvenu pour les indianistes qui n'avaient pas encore de grammaire d'ensemble du védique; ils y trouveront, dans l'ordre habituel, l'indication des formes grammaticales des saṃhitās; et cette grammaire, faite à la grosse, sera commode pour qui voudra s'orienter rapidement parmi les formes védiques ou trouver à l'occasion une forme particulière. Elle est une désillusion pour les védisants à qui l'on ne voit pas qu'elle apprenne rien de neuf, et pour les linguistes à qui elle n'apporte pas ce dont ils ont le plus besoin. La langue du *Ṛgveda* est déjà bien étudiée : les *Prolégomènes* de M. Oldenberg, la *Déclinaison* de M. Lanman, les études sur le verbe de MM. Delbrück et Avery, pour ne rien dire des nombreuses monographies, fournissent tout l'essentiel; M. Macdonell ne paraît rien ajouter d'important à ce que l'on savait; et son exposé d'ensemble ne dispense pas de revenir aux monographies antérieures, auxquelles il ne renvoie même pas toujours d'une manière suffisante. On avait aussi des relevés satisfaisants, quoique moins complets, pour l'Atharvaveda. C'est la langue des brāhmaṇas qui reste à étudier; après comme avant la publication de M. Macdonell, la lacune subsiste; et l'on sait qu'elle est grave. L'auteur — à désigner — qui aura pour sa part le sanskrit classique, aura donc la lourde charge de commencer par la période des brāhmaṇas, dont l'étude aurait formé la conclusion naturelle de la période védique. — L'emploi des formes et la théorie de la phrase, pour lesquelles on a heureusement le livre de M. Delbrück, et dans celui-ci l'étude des textes en prose, sont omis comme si la chose allait de soi; la syntaxe de la langue classique de M. Speyer n'aura donc pas son pendant védique dans le *Grundriss*.

M. Macdonell semble ne rien savoir du travail français; ni A. Bergaigne, ni V. Henry ne figurent dans ses notes bibliographiques. Et quand, § 534, p. 385, il parle de *vaṃçiṣīya* et de *pyāçiṣīmahi*, il ignore manifestement la note de M. Cuny, *M. S. L.*, XIV (1906), 192. Au surplus, les indications bibliographiques de M. Macdonell sont pour la plupart insignifiantes : il est inutile de faire des renvois perpétuels au *Grundriss* de M. Brugmann, à la grammaire de Whitney, au *Verbum* de M. Delbrück, etc.; le lecteur d'une grammaire védique connaît ces grands ouvrages, et il suffisait de les signaler une fois pour toutes. Ce n'est pas à M. Brugmann qu'il faut renvoyer à propos du futur, c'est

aux *Deverbativi sigmatici* de M. Ribezzo (Naples, 1907); ceci est une indication utile, et qui donne au lecteur un renseignement qu'il peut ne pas avoir par ailleurs.

L'examen de ce qui est enseigné sur la flexion des thèmes radicaux en *-ā-*, p. 248 et suiv., montrera quelques-uns des défauts du livre. Le problème est très délicat parce que les origines de ces thèmes en *-ā-* sont multiples et que, d'autre part, ce type n'ayant pas vécu en sanskrit et étant en régression dès l'époque védique, les formes sont en partie assez rares. Mais il était difficile de le traiter d'une manière plus mécanique que ne l'a fait M. Macdonell et en en méconnaissant plus parfaitement l'intérêt et la difficulté.

M. Macdonell commence par énumérer les divers thèmes en *-ā-* sans faire aucun départ entre eux; on trouve pêle-mêle *kṣā́-* «abode», *-khā́-* (*sic*, lire *khā́-*) «well», *gnā́-* «divine woman», *jā́-* «child», etc. Le thème *kṣā́-* n'est pas réel : il s'agit du nominatif et de l'accusatif bien connus *kṣā́ḥ*, *kṣā́m* du mot *kṣam-* «terre», cf. zd *zå*, *ząm* : M. Macdonell parle d'une racine (imaginaire) *kṣā́-* = *kṣi-* «dwell, rule»; le locatif pluriel *kṣā́su* qu'on lit *R̥. V.*, I, 127, 10ᵉ = V, 64, 2ᵈ est une forme analogique; de *kṣam-* on attendrait *kṣasu;* l'*ā* est dû à l'influence du nominatif et de l'accusatif singuliers; l'accusatif pluriel *kṣā́ḥ* est évidemment fait sur l'accusatif singulier *kṣā́m*. Si le datif *kṣé* du passage corrompu *R̥. V.*, IV, 3, 6, est authentique, il est aussi analogique; la forme ancienne serait **jme* ou **gme*, à en juger par le génitif-ablatif védique *jmáḥ* et *gmáḥ* de *kṣam-* (loc. sing. *kṣámi*). — Le thème *khā-* fait partie d'un groupe de trois thèmes où *-ā-* représente un ancien **n̥*, à savoir *khā-*, *jā-* et *-sā-;* M. Macdonell les groupe p. 248, n. 5; mais en y ajoutant *-gā-* «allant», il ne se demande pas s'il ne s'agirait pas de la racine *gā-* plutôt que de *gam-;* la racine *gam-* étant une racine *aniṭ*, on ne saurait de *gam-* avoir que *-gā-*, qui existe en effet, et où l'on peut, il est vrai, voir une forme altérée de l'ancien *gā-*, mais qui peut aussi être un ancien **gm̥- :* on n'a pas le moyen de choisir. — Quant à *gnā-*, la flexion est en sanskrit celle d'un thème féminin en *-ā-* ordinaire; seul le nominatif sing. *gnā́ḥ*, *R̥. V.*, IV, 9, 4, donnerait lieu de penser à un thème du type *jā-;* mais, dans le seul passage où il figure, il a un emploi tout particulier et sert visiblement de masculin (voir maintenant la note précieuse du commentaire de M. Oldenberg à ce passage dans son *R̥gveda*); le vieux nominatif dans l'emploi ordinaire devait être **gnā́*, et en effet les gāthās de l'Avesta ont *gənā*, *Y.*, XLVI, 10; le mieux est donc de laisser de côté ici le thème *gnā-* qui représente un mot très anomal de l'indo-européen, mais qui n'est pas anomal dans l'Inde.

L'ancien génitif en *-āḥ* des féminins en *-ā-* est conservé dans *gnā́s pátiḥ*, *gnā́s pátnī*, comme *familiās* dans lat. *pater familiās*.

Des thèmes *khā-*, *jā-* et *-sā-*, on doit avoir *-ā-* devant consonne; mais on attend *-an-* devant les désinences à initiale vocalique. En fait les cas en question ne sont attestés ni pour *khā-* ni pour *jā-*, bien que M. Macdonell ait eu l'idée fâcheuse de prendre *jā-* pour paradigme. Pour *-sā-*, on a la flexion nom. *goṣā́ḥ*, acc. *goṣā́m*, gén. *goṣaṇaḥ* (dépendant d'un vocatif), qui représente sans doute l'état ancien, mais qui peut avoir subi l'influence de *sanóti*, *ásanat*, etc. Des formes analogiques des autres mots en *-ā-* sont fournies par gén. *paçuṣā́ḥ*, dat. *paçuṣé*, chacun une fois; il est assez curieux que le nominatif et l'accusatif correspondants de ce thème **paçuṣā́-* ne soient pas attestés.

Les thèmes en *-ā-* dont l'*ā* représente une voyelle longue indo-européenne (*ā*, *ē* ou *ō*) devraient avoir *-ā-* aux cas forts (nominatif et accusatif singuliers, nominatif pluriel, nominatif-accusatif duel), *-i-* aux cas faibles devant désinence à initiale consonantique, zéro dans la même série de cas devant désinence à initiale vocalique. Des formes à *-i-*, il ne reste en principe rien, à moins qu'on n'admette que le type en *-i-*, entièrement fléchi en *-i-*, de *nidhíḥ*, *pratiṣṭhíḥ*, etc. ne leur doive son origine en tout ou en partie. Des formes sans aucune voyelle, il subsiste les formes régulières de datif, génitif-ablatif, instrumental singulier, telles que *havirdé*, *dhiyandhé*, mais ces formes sont d'un emploi extrêmement rare; du génitif, on ne cite qu'un exemple : *kr̥ṣṭiprā́ḥ*, *R̥. V.*, IV, 38, 9. La forme, analogique des cas forts, *bhūridā́bhyaḥ* est unique en son genre; il n'y a de même qu'un masculin en *-ābhiḥ*, *gopā́bhiḥ*, *R̥. V.*, VI, 8, 7, d'après M. Lanman; M. Macdonell ne le cite pas, sans dire pourquoi; mais on notera en effet que *agrepā́bhiḥ* (*R̥. V.*, IV, 34, 7), que donne M. Macdonell, est sûrement au même genre que *r̥tupā́bhiḥ* qui est juxtaposé et fait partie du même groupe (l'erreur de M. Macdonell est déjà chez Grassmann, ce qui est significatif); et tous les deux doivent être féminins; car le même passage oppose le féminin *ratnadhā́bhiḥ* au masculin *ratnadhébhiḥ;* il va de soi que les formes féminines en *-ā-bhiḥ* prouvent peu. Il n'y a pas un seul locatif pluriel de thème racine en *-āsu*, où l'*ā* soit une ancienne voyelle longue : l'*ā* de *jā́su* est un ancien *n̥;* et il ne fallait pas citer ici *sabhā́su;* car l'élément radical est *sabh-*, comme un rapide coup d'œil sur le dictionnaire de M. Uhlenbeck le montre immédiatement; et rien n'autorise à poser un nominatif **sabhā́ḥ;* il semble surprenant qu'on coupe encore *sa-bhā́;* il n'y a ici aucune incertitude, quoi qu'en dise M. Macdonell p. 252, n. 6. — En somme, les thèmes radicaux en *-ā-* représentant

une ancienne longue n'ont guère que le nominatif et l'accusatif singuliers, pluriels et duels, au masculin-féminin. Le reste de la flexion, d'aspect trop anomal, est à peu près entièrement sorti de l'usage; et c'est sans doute en grande partie pour cela que le type en *-ā-* de *ratnadhā́-*, etc. a été éliminé et remplacé par le type thématique courant en *-ă-*, notamment au nominatif-accusatif singulier neutre dont la finale ancienne était *-i*. Il importait de le dire expressément.

Parmi les mots en *-ā-* les plus remarquables, il en est un qui a particulièrement bien conservé l'ancien vocalisme. M. Macdonell n'en traite pas ici; et, comme son livre n'a d'index que pour les racines verbales, et que, par une bizarre inconséquence, les noms ne figurent pas à l'index final, il est malaisé de trouver où M. Macdonell a pu toucher à la question de *mahā-;* en fait, les trois formes *mahā-*, *mahi-* et *mah-* sont signalées à propos des composés, p. 146, n. 9, là où on ne les cherchera certainement pas. De *mahā́-* on a l'accusatif *mahā́m*, et ce thème figure aussi au premier terme de nombreux composés. Les problèmes relatifs à cet adjectif ont été élucidés par M. F. de Saussure dans un article dont M. Macdonell n'a pu avoir connaissance à temps, et qu'il est bon de signaler ici aux védisants, *Philologie et linguistique, Mélanges offerts à M. L. Havet* (1909), p. 463. Le neutre *máhi* fournit le degré *ə attendu. Dans le passage védique où on a *mahádbhiḥ*, contrairement aux exigences du vers, il faut peut-être bien lire **mahibhiḥ;* M. Oldenberg fait remarquer en effet avec raison, dans son *Commentaire du Ṛgveda*, III, 36, 1, que **mahabhiḥ* est impossible. Les formes sans *ā* ni *i* devant les désinences à initiale vocalique, comme gén.-abl. sg. *maháḥ*, dat. *mahé*, instr. *mahā́*, sont exactement celles que l'on attend. L'iranien, où *ə médian tombe régulièrement, a, dans les gāthās, un instrumental pluriel écrit *mazibīš* ou *mazəbīš* dans les manuscrits *Y.*, XXXII, 11, mais qui vaut seulement deux syllabes dans le vers. — La forme en *-ā-* se retrouve dans l'arménien *mec* «grand», instr. *mecaw*, et la forme en *-ə-* dans gr. *μέγας*, *μέγα*, *μεγά-(θυμος)*, vieil islandais *mịọk*. Skr. *mahánt* = zd *mazant-*, got. *mikils* et gr. *μέγαλο-*, lat. *magnus* représentent autant d'élargissements secondaires destinés à normaliser un adjectif radical dont les formes étaient trop anomales.

Les accusatifs *pánthām*, *mánthām*, que cite M. Macdonell dans ce même chapitre, auraient dû être rapprochés du type *rā́m*, comme on sait. Il s'agit au surplus de mots très anomaux, ainsi nom. sg. *pánthāḥ*, gén.-abl. sg. *patháḥ*, instr. pl. *pathíbhiḥ*, etc.

Pour s'orienter dans une question aussi compliquée que l'est celle des thèmes radicaux en *-ā-*, il faut certaines connaissances linguistiques dont

M. Macdonell ne paraît pas disposer. Et ceci n'est qu'un exemple : la grammaire de la langue védique est trop archaïque, elle est trop encombrée de vieilles formes plus ou moins préhistoriques, pour qu'on puisse la traiter sans connaître sérieusement la grammaire comparée des langues indo-européennes. Par exemple, p. 330, M. Macdonell cite un féminin de participe, *siñcatī́*, sans s'apercevoir que c'est un reste isolé du type athématique à nasale infixée; par ailleurs on ne trouve de ce verbe que les formes passées secondairement au type thématique *siñcáti*, etc.

On se résignerait à cette insuffisance du côté linguistique bien que l'ouvrage soit réduit par là à n'être qu'un catalogue superficiellement ordonné, on se résignerait même aux menues erreurs de fait qui ont été signalées en passant. Mais il faudrait du moins trouver en revanche des faits nouveaux et une étude approfondie des détails. Tel n'est pas le cas.

Si, par exemple, on veut savoir en quels cas un *r* ou un *ṣ* transforme en *ṇ* un *n* d'un mot suivant, on ne trouve rien chez M. Macdonell qui ne soit chez M. Wackernagel, et pourtant il s'agit là d'un fait très curieux de la langue védique et sur lequel on aimerait à être précisément renseigné.

Peu de questions sont aussi intéressantes pour la langue védique que celle de l'instrumental pluriel en *-ebhiḥ* ou en *-aiḥ* des thèmes en *-ă-*. M. Macdonell donne sensiblement moins que ce qui se trouve chez M. Lanman. Le fait essentiel est que *-ebhiḥ* est la forme des démonstratifs, *-aiḥ* celle des substantifs et des adjectifs autres que les démonstratifs; ceci ressort avec évidence de l'usage du *Ṛgveda*, où les démonstratifs n'ont encore que *-ebhiḥ;* on notera en passant que, seul, un lecteur très attentif de la grammaire de M. Macdonell se rendra compte du fait que *táiḥ*, etc. apparaissent pour la première fois dans l'Atharvaveda. Les prākrits ont généralisé les représentants de *-ebhiḥ*, comme on sait, tandis que, sauf dans *ebhíḥ* que des causes spéciales ont préservé, le sanskrit classique généralisait *-aiḥ*, même dans les démonstratifs; de même dans le domaine iranien, le vieux perse a généralisé *-aibiš*, tandis que l'Avesta a partout *-āiš*, exception faite du démonstratif *a-* qui a *āiš* et *aēibiš*. On voit que, sur ce point, tout se passe dans l'Inde comme si le *Ṛgveda* seul échappait à une sorte de réaction anti-prākritique, qui atteint déjà très fort la langue de l'Atharvaveda. Et c'est seulement l'état attesté dans le *Ṛgveda* qui rend compte des faits prākrits, d'une part, sanskrits classiques, de l'autre. — Si, des chiffres donnés par M. Lanman, on déduit les démonstratifs du type *tébhiḥ* et les adjectifs qui, comme *víçvebhiḥ*, appartenaient au type

démonstratif (il n'y a que quatre exemples de *víçvaiḥ* dans le *Ṛgveda*), il reste que *-aiḥ* domine de beaucoup dans les substantifs du *Ṛgveda*. Par exemple, *áçvaiḥ* se lit un peu partout dans le *Ṛgveda*, en tout 30 fois: mais *áçvebhiḥ* n'apparaît que 7 fois, dont 6 dans les maṇḍalas VII et VIII; et l'on saisit des influences particulières qui appellent cette forme : *góbhir áçvebhiḥ* est une véritable formule, et surtout *góbhir áçvebhir vásubhiḥ;* c'est cette formule qui se trouve dans l'unique *áçvebhiḥ* du maṇḍala X, 108, 7, et cf. les exemples cités sous *góbhir áçvebhiḥ* dans la *Vedic concordance* de M. Bloomfield. Aux 43 exemples de *arkáiḥ* s'en opposent 3 de *arkébhiḥ* (d'après Grassmann), aux 34 de *yajñáiḥ*, 13 de *yajñébhiḥ*, etc. C'est dans l'adjectif que *-ebhiḥ* domine dans le *Ṛgveda*, conformément à ce que fait attendre l'origine de cette finale : on a *ugrébhiḥ* 3 fois, *dabhrébhiḥ* 4 fois, *çubhrébhiḥ* 2 fois, et non *ugráiḥ*, *dabhráiḥ*, *çubhráiḥ*; M. Lanman a cité, et M. Macdonell reproduit, le contraste de *upamébhir arkáiḥ*, *Ṛ. V.*, I, 33, 2; on lit de même *bṛhádbhir vájai sthávirebhiḥ*, *Ṛ. V.*, VI, 1, 11 (*sthávirebhiḥ* se retrouve VII, 24, 4; il n'y a pas de *sthāviraiḥ* dans le *Ṛgveda*). Ceci conduit naturellement à penser que la fréquence, anormale, de *devébhiḥ* par rapport à *deváiḥ*, signalée par M. Macdonell, est due à l'influence de *víçvebhiḥ* et que *stómebhiḥ*, qui se trouve aussi souvent que *stómaiḥ*, a pu subir l'action d'exemples tels que *Ṛ. V.*, III, 32, 13 :

yá stómebhir vāvṛdhé pūrv(i)yébhir
yó madhyamébhir utá nútanebhiḥ

D'après Pischel, *Ved. Stud.*, I, 11, *vájebhiḥ* aurait souvent une valeur adverbiale qui ne se rencontre pas pour *vájaiḥ;* ce sont des détails précis de ce genre qu'on s'attend à trouver dans une grammaire de la langue védique. — M. Macdonell reproduit la remarque de M. Lanman, que l'emploi de *-ebhiḥ* ou de *-aiḥ* est souvent déterminé par les besoins du vers; telle est en effet l'impression qu'on a parfois, ainsi quand on lit *Ṛ. V.*, V, 5, 3 :

sukhái ráthebhir ūtáye

La chose valait d'être signalée avec quelque insistance; car c'est l'un des cas relativement rares, où une incohérence de la morphologie avertisse que la langue du *Ṛgveda* a le caractère d'une langue traditionnelle et quelque peu artificielle.

M. Macdonell ne pose même pas la question du caractère de la langue védique : à part la syntaxe et le vocabulaire, qui ont un caractère sensiblement artificiel dû au fait qu'il s'agit d'une langue religieuse, la langue

védique est-elle un idiome purement traditionnel, composite, comme semble l'être la langue homérique, ou représente-t-elle avec une certaine fidélité un état d'une période et d'un dialecte donnés? C'est le grand problème; et la solution en importe au plus haut point, autant pour déterminer le caractère littéraire et religieux du texte que pour en faire la théorie linguistique. On est tout surpris de le voir passer simplement sous silence.

Il est au moins aussi surprenant qu'il ne soit tenu aucun compte des différences de date ou de caractère linguistique entre les parties du *Ṛgveda*. Sans suivre M. Arnold dans tous les détails, on ne saurait nier, par exemple, que le maṇḍala X ne soit moins archaïque dans l'ensemble que certaines autres parties du texte. On aurait aimé à savoir dans quelles conditions la répartition de *-ebhiḥ* et *-aiḥ* à l'instrumental pluriel, de *-ā* et *-āni* au nominatif-accusatif pluriel neutre, etc., diffère dans le maṇḍala X de ce qu'on observe au maṇḍala VII, par exemple. Comme la question est posée, il n'était pas permis de ne pas la discuter au moins brièvement.

Le seul moyen qu'on ait de faire la critique linguistique du texte du *Ṛgveda* est d'utiliser la métrique. L'observation de la métrique a montré depuis longtemps que la graphie du *Ṛgveda* ne répond pas à la prononciation des auteurs du texte sur un grand nombre de points. C'est la donnée la plus importante qu'on possède; M. Macdonell la néglige systématiquement, laissant ainsi ses lecteurs ignorer que, dans un bon nombre de cas où le contrôle est possible par hasard, le texte traditionnel est très sensiblement infidèle et rajeuni par rapport au texte des auteurs primitifs. Son exposé en devient par endroits tout incohérent. Ainsi l'on sait que les présents en *-nā-*, qui sont en principe formés de racines dissyllabiques, avaient anciennement la sonante radicale sous forme brève. M. Macdonell n'avait pas à parler de la théorie indo-européenne du fait que M. F. de Saussure a posée de manière définitive il y a plus de trente ans. Mais il importait de montrer que la langue védique est bien cohérente à ce point de vue. Or, la graphie ne l'est pas : si l'on a les formes attendues *punā́ti, junā́ti, jinā́ti, riṇā́ti*, etc., en regard de *pūtáḥ, jūtáḥ, jītáḥ, rītíḥ,* on lit, après consonne suivie de *r*, des formes inattendues : *krīṇā́ti, prīṇā́ti, bhrīṇā́ti, çrīṇā́ti, drūṇīté*. Bien que le fait ait été signalé dès longtemps par M. Oldenberg et par M. Arnold, M. Macdonell se garde bien d'avertir qu'aucune de ces formes n'est sûre métriquement, et que là où le mètre donne une indication, il faut lire dans le *Ṛgveda* une brève, ainsi *priṇánti*, IX, 74, 4; *bhriṇánti*, II, 28, 7; *çriṇīhi*, VIII, 2, 11; *druṇānáḥ*, IV, 4, 1. C'est seulement le

véd. *kriṇā́ti*, qu'on doit par suite restituer, qui explique prākr. *kiṇaï*. Dans toute cette série de formes, la brève n'est pas une irrégularité, comme le croit M. Macdonell et comme il l'indique p. 348; c'est une règle générale de la langue ancienne. On sait que les brāhmaṇas présentent *vlināti* à côté de *vlīnāti*, cf. *vlīnaḥ*. — Il n'y a qu'une forme dont la théorie soit encore très obscure; c'est *jānā́ti*; M. Macdonell reproduit sur ce point une doctrine, assez incertaine et en tout cas indémontrée; ce qu'on désirerait trouver dans une grammaire védique, c'est la preuve métrique de la longue (par exemple *R. V.*, I, 163, 6). — A ce propos, on regrettera que la métrique soit totalement absente du plan du *Grundriss* depuis le début; c'est une lacune que les nouveaux directeurs de l'entreprise devraient songer à combler, s'il est possible.

Un védisant trouverait sans doute à reprendre que les formes soient citées sans qu'il soit pour ainsi dire jamais fait allusion à une incertitude de l'interprétation. M. Macdonell serait-il sûr du sens de tout le Véda? Il est inutile d'insister davantage. On voit assez que, après la publication de M. Macdonell, une grammaire védique fine et poussée dans le détail reste à faire; et ce n'est pas ce fascicule du *Grundriss* qui diminuera l'impatience avec laquelle on attend la suite de la belle grammaire de M. Wackernagel.

A. Meillet.

Irenæus. *Gegen die Haeretiker*, Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Buch IV u. V. in armenischer Version entdeckt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian, herausgegeben von Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910; in-8°, viii-264 pages (Texte und Untersuchungen, 3. Reihe, 5. Band, Heft 2).

Une fois encore, la littérature arménienne rend service à la science en sauvant de l'oubli un document de première importance, perdu jusqu'à présent dans l'original et dont on n'a qu'une version latine, très barbare, dénommée la version lyonnaise. Il y a trois ans, les mêmes savants éditeurs publiaient déjà un fragment d'Irénée, conservé dans la seule langue arménienne; ce fragment était de suite traduit en allemand et mis ainsi à la portée d'un plus grand nombre.

L'avant-propos est signé : Erwand Ter-Minassiantz; ce savant veut bien nous donner quelques renseignements sur cette nouvelle publication, qui fut faite à Etchmiadzin, sous ses yeux; le manuscrit renfermant les deux livres (IV et V) de *Adversus haereses* fut exécuté sur l'ordre du frère cadet du roi Héthoum de Cilicie (1226-1270), l'arche-

vêque Jean, probablement entre 1270 et 1289, puisque Jean fut ordonné en 1259 et qu'il mourut en 1289.

On ne saurait dire, d'une façon précise, à quelle époque les ouvrages d'Irénée ont été traduits en arménien. Selon toute vraisemblance, ce serait au VIIe ou au VIIIe siècle, entre 650 et 750. M. Ter-Minassiantz ne peut pas non plus se prononcer sur une question également importante, celle de savoir sur quel original, grec ou syriaque, fut exécutée la version arménienne dont il publie ce nouveau fragment; il fait part, dans l'avant-propos (p. III-IV), de l'intention qu'il a de publier tous les fragments arméniens d'Irénée qu'il pourra découvrir; malheureusement, ce travail, nous dit-il, sera quelque peu différé, parce que son collaborateur a pris possession du siège épiscopal de Tauris, et que lui-même, pour des raisons qu'il n'indique pas, a quitté Etchmiadzin.

Nous souhaitons que la collaboration de ces deux savants arméniens continue à mettre au jour les trésors que renferment encore les manuscrits arméniens non catalogués et non suffisamment étudiés.

F. MACLER.

Anoн. Revue mensuelle littéraire, scientifique, etc. — Tiflis, 1910.

M. Hambartsoum Arakhélian, rédacteur de l'un des principaux journaux arméniens de Tiflis, *Mschak*, vient de commencer la publication d'une nouvelle revue arménienne mensuelle (n° 1, janvier 1910). J'ai déjà reçu les quatre premiers fascicules. La jeune revue se présente très bien et offre à ses lecteurs une matière abondante; les principaux collaborateurs de M. Arakhélian sont MM. Kalantar, Malkhassian, Saroukhan, Arpiar, Mkhitharian, etc. Les sujets les plus variés y sont traités, les traductions d'ouvrages occidentaux (V. Hugo, Marcel Prévost, etc.) n'y font pas défaut; la documentation y a aussi sa bonne part. Je signalerai tout particulièrement un article de M. Saroukhan sur la constitution nationale des Arméniens de Turquie, de 1860-1910. Des chroniques sur la vie arménienne, sur la vie en Russie et à l'étranger mettent le lecteur au courant de ce qui se passe au Caucase et hors du Caucase.

F. MACLER.

Mihran JOHANNÈSEAN. *RENOMMÉES LITTÉRAIRES ET LEUR VALEUR CRITIQUE.* — Constantinople, 1909; in-8°, 238 (?) pages (en arménien).

Recueil d'articles critiques sur les œuvres de différénts auteurs, parus à des moments différents; tels sont : le *Dictionnaire étymologique*, du

prêtre Johannès Hunkiarbeyêntian; la *Biographie de Petros Chanchian*, par l'évêque Melkisédek Mouratian; les *Nuits de Péra*, par Jacob Hadjean; *L'Alcoolisme*, par le Dr N. Hutudjian; dans cet article, M. Johannêsean donne la liste des ouvrages de médecine parus en arménien depuis 1793 jusqu'en 1898; les *Fables de La Fontaine*, traduction de Matathia Garagachian, en arménien classique du ve siècle; M. Johannêsean relève dans cet article les passages où le traducteur n'a pas compris le texte français; *L'usage de la vie*, traduction par Oskean, de l'ouvrage de Sir John Lubbock. A propos d'un volume de Théophile Gautier, traduit en arménien, M. Johannêsean relève le mauvais choix fait dans la littérature française pour les œuvres traduites, et les effets désastreux des romans-feuilletons français. Compte-rendu d'une étude sur Mme Dussab, auteur arménien; critique du *Dictionnaire arménien-français*, d'Oskean, où il relève les fautes commises; *Le XIXe siècle et Johannès Téroyents;* l'œuvre de l'évêque Melkisédek; à ce propos, M. Johannêsean parle du protestantisme arménien et de ses tendances; il traite également de la musique religieuse arménienne; *Manuel d'histoire universelle*, de Khatch Kontz. Un article est consacré à l'œuvre du grand éducateur et poète Rétheos Berberian. Enfin, en parlant de l'art de la versification, de Gourgen, il s'occupe des règles de la versification arménienne et de ses périodes.

F. Macler.

Three years in the Tibet, by the Shramana Ekai Kawaguchi. Published by the Theosophist Office Adyar, of Madras, Benares and London. — 1909; grand in-8°, VII-719 pages.

Ce fut le seul zèle religieux qui dirigea M. Kawaguchi vers le Tibet; il espérait faire, dans cette contrée inhospitalière, une très ample moisson de textes bouddhiques; ces manuscrits lui auraient, paraît-il, rendu, entre autres services, celui de supprimer l'intermédiaire des traductions chinoises. La méthode de M. Kawaguchi ne fut malheureusement pas à la hauteur de son zèle, son livre nous le démontre très longuement; c'est un simple récit de voyage, où l'objectif scientifique cède la place à la simple recherche du pittoresque; il serait cependant injuste de ne pas admirer la constante intrépidité du voyageur au cours de cette longue randonnée à travers le Népal et l'Himâlaya. Au Tibet il se fit passer pour un «lama» chinois, et c'est sous ce déguisement qu'il atteignit Lha-sa. Il entra ensuite au fameux monastère de Sera qu'il ne devait quitter que le 29 mai 1901, au moment où les autorités tibétaines allaient être mises au courant de son secret.

Les résultats de cette expédition ne semblent pas proportionnés aux fatigues et aux souffrances endurées par le voyageur. M. Walsh a dressé le catalogue des livres et manuscrits rapportés par M. Kawaguchi[1]; il suffit de parcourir cette liste pour se rendre compte du contraste qui existe entre le programme exposé par M. Kawaguchi dans sa préface et les résultats de son activité. Les livres d'histoire locale sont très abondants : biographies de Tsoṅ-kha-pa, de nombreux Dalaï-lamas, de religieux célèbres; on y trouve encore des ouvrages de grammaire, des invocations aux divinités, des commentaires, toute une série d'ouvrages qui sont en dehors de ce que nous comprenons après avoir lu le préambule de M. Kawaguchi. Il est de même très regrettable que M. Kawaguchi ne se soit pas attaché à nous donner, à défaut de livres, des renseignements techniques en plus grande abondance. N'aurait-il pu dresser un catalogue sommaire des bibliothèques où il fréquenta? Sa connaissance du tibétain (qu'il avait étudié avec Sarat Candra Das) le lui permettait. Une documentation scientifique était de rigueur. M. Kawaguchi avait fixé nettement les conditions de son voyage, qui n'était pas un déplacement sans but précis. Il aurait dû tenir, en partie au moins, les promesses de sa préface ou suppléer à l'absence de matériaux, par l'abondance de ses renseignements et de ses observations. On doit regretter que son livre, d'ailleurs agréable, ne soit pas plus instructif.

J. Hackin.

OUVRAGES SIAMOIS RÉCEMMENT PUBLIÉS À BANGKOK.

I. *Mahâwong.* Traduction siamoise du *Mahâvaṃsa,* histoire de Laṅkâ. Premier volume. — Bangkok, 1907; in-8°, 344 pages.

Dans ce premier volume de la traduction du *Mahâvaṃsa,* nous avons en quelque sorte une introduction légendaire à l'histoire de Ceylan. L'explication développée de la formule initiale d'adoration des trois joyaux sacrés présente en premier lieu un exposé sommaire de la doctrine bouddhique. Vient ensuite, après quelques pages consacrées aux Bouddhas antérieurs, l'histoire abrégée de la vie du Tathâgata, telle qu'elle est généralement connue. L'histoire du premier, du deuxième et du troisième concile, mêlée aux légendes transmises par la tradition sur les rois Ajâta-

[1] *A list of Tibetan books brought from Lha-sa by the Japanese monk Mr. Ekai Kawaguchi*, Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. LXXIII, part I, n° 2, 1904, p. 118-177.

śatru et Aśôka, sur leurs ascendants et leurs descendants, se déroule dans les chapitres suivants. Jusqu'ici le nom de Laṅkâ n'a pas encore paru, mais nous arrivons à l'époque où le prince Vijaya, banni du royaume de Vaṅga dans l'Inde, s'embarque avec les compagnons de ses brigandages, et aborde au hasard sur la côte de Ceylan qui n'est encore habitée que par des Yakshas. L'établissement de la race humaine dans l'île, son développement, la destruction des Yakshas favorisée par la trahison d'une femme de leur race, la fondation des villes dont les noms étaient destinés à devenir célèbres, sont racontés avec les détails fabuleux qu'on trouve ordinairement aux origines des peuples. On revient à l'histoire religieuse avec un chapitre qui traite de la diffusion du Bouddhisme dans l'Inde et dans les contrées avoisinantes, et nous voyons enfin paraître Phra: Mahindathera qui apporte la nouvelle doctrine à Ceylan, où régnait alors Devânaṁpiyatissa, l'un des successeurs de Vijaya.

Une note ajoutée au titre de l'ouvrage annonce qu'il contient le texte pâli et le texte siamois. En réalité, le pâli n'y figure que sous forme de fragments et de membres de phrases placés comme références en tête des principales sections.

II. *Nangsu' suot mon plè.* Livre de récitations religieuses, traduit (du pâli en siamois). — Bangkok, 1909; in-8°, 339 pages.

L'ouvrage ainsi intitulé est un recueil de passages extraits des livres sacrés bouddhiques et destinés soit à être récités dans la pratique des dévotions particulières, soit à être lus dans les réunions religieuses. On sait que ces fragments, auxquels on attribue la vertu d'écarter toutes les calamités, sont appelés *paritta* en pâli (*parit* et *pariton* en siamois), et que ce nom s'applique aussi aux recueils que l'on en fait.

Le numéro du *Journal asiatique*, portant la date d'octobre, novembre et décembre 1871, contient un *paritta* dont le texte, recueilli à Ceylan par M. Grimblot, est publié avec une traduction française par M. Léon Feer. Ce *paritta* n'est pas le même que celui qui vient d'être imprimé à Bangkok, ou du moins il n'en représente qu'une très petite partie.

Ce dernier comprend quatre-vingt-sept récitations ou lectures réparties en huit sections. Il nous suffira d'en désigner quelques-unes par les titres qu'elles portent dans la table des matières; toutes les personnes qui sont initiées aux études bouddhiques les reconnaîtront immédiatement :

Maṅgalasutta, Ratanasutta, Abhayaparitta, Jayaparitta, Sûriyaparitta, Chandaparitta, Aṭṭhavîsati-buddha-namakâra-gâthâ, etc.

On ne trouve pas, comme on pourrait s'y attendre en s'en rapportant aux indications du titre, une traduction proprement dite dans l'ouvrage dont nous parlons. C'est, d'un bout à l'autre, une explication mot à mot du pâli en siamois, ce qui en fait, plutôt qu'un livre de lecture, un livre d'étude, dont il est d'ailleurs impossible de faire un usage fructueux à moins d'avoir entre les mains le texte original sous une forme suivie.

L'auteur de ce travail d'interprétation est un certain Phraya Dhammapriyâ sur lequel on n'a pas d'autres renseignements. Mais S. A. R. le prince Damrong Rajânubhâb, qui est à la tête du mouvement de la littérature et de l'érudition siamoises, nous apprend, dans une préface placée à la tête du volume, que l'examen des trois manuscrits connus du *Nangsu' suot mon* l'a conduit à juger que la composition de l'ouvrage a été entreprise par ordre du roi Phra Buddhalötla, et terminée vers l'année 1820.

III. *Phra Rathapraçâsannai* «Le gouvernement du royaume»: Sermon prononcé, le 12 novembre 1909, en présence du Roi, par S. A. R. le prince Krom Luang Vajirañâṇa. — Brochure de 38 pages in-8°.

Le 12 novembre 1909, le règne de S. M. Chulalongkorn complétait sa quarantième année, et dépassait en durée tous ceux qui le précèdent dans l'histoire siamoise. Pour célébrer cet heureux événement, de grandes fêtes eurent lieu conformément à la tradition, et le prince Krom Luang Vajirañâṇa prononça, en présence du Roi, au temple de Wat Arun, un sermon dans lequel il expose ce que les souverains de la dynastie régnante ont fait pour la gloire du royaume et le bonheur de leurs peuples.

Ce discours est une composition d'un mérite remarquable, dans un langage du genre le plus élevé tel que le demandaient le sujet et les circonstances; le style, toujours clair, rapide et précis, peut être cité comme un modèle, et le fond est traité d'une manière également louable. L'orateur évite l'adulation, écueil d'autant plus dangereux pour lui qu'il avait à faire le panégyrique de sa propre famille. Il se borne en général à rappeler les faits, et n'interrompt le cours de sa narration que pour faire place à des observations d'un caractère judicieux et d'un ton modéré. Lorsqu'il aborde la période du règne actuel, il lui suffit de tracer le tableau du progrès réalisé dans le cours des trente dernières années. C'est la réforme de l'administration, de la justice et des finances; l'organisation de l'enseignement; le développement de l'agriculture et du commerce favorisé par la création du service des postes et des télégraphes et par la construction des lignes de chemin de fer qui sillonnent aujourd'hui le territoire du royaume dans toutes les directions : toute cette

transformation opérée sans violence, sans choc, et sans qu'aucun intérêt légitime ait eu à en souffrir; ce sont enfin les relations d'amitié avec toutes les puissances civilisées rendues plus intimes et consolidées par l'action personnelle du Roi et par ses voyages en Europe et dans l'Inde.

L'esprit du lecteur est entraîné par le mouvement de cette brillante énumération, et il est tenté, à la fin, de répéter le vers par lequel l'orateur conclut son invocation pour la prospérité spirituelle et temporelle du souverain :

Siddham atthu siddham atthu siddham atthu idam phalaṁ «Ainsi soit-il! Ainsi soit-il! Ainsi soit-il! Que ce vœu s'accomplisse!»

IV. *Haṁsajâtakapariyâya*. Sermon prononcé par S. A. R. Krom Luang Vajirañâṇa, le 19 février 1910, en présence du Roi. — Brochure de 20 pages in-8°.

S. M. le roi Chulalongkorn, parvenu à l'âge où mourut son grand-père Phra Buddha lötla, résolut d'honorer sa mémoire en ordonnant la restauration du caitya que ce prince avait fait construire dans l'enceinte de la pagode Wat Arun. Les travaux achevés, on procéda à la seconde consécration de cet édifice. Ce fut à cette occasion que le prince Krom Luang Vajirañâṇa prononça, le 19 février 1910, le sermon qu'il intitule : *Haṁsajâtakapariyâya* «explications sur le jâtaka du Cygne».

Après avoir rappelé l'objet de la fête dans laquelle il prend la parole, l'orateur débute par le panégyrique du roi Phra Buddha lötla. En célébrant les vertus de ce prince et le dévouement absolu dont il fit preuve dans l'accomplissement de ses devoirs de souverain, il est amené à parler des instructions que le Bodhisattva, paru dans le monde sous la forme d'un cygne, donna aux fils du roi de Bârâṇasi. L'interprétation de ces principes de morale politique occupe la plus grande partie du discours; le prédicateur en fait ensuite l'application au temps présent, et montre comment ceux qui servent le roi dans l'administration de ses États doivent unir leurs efforts aux siens pour le bien public. Il termine en invoquant sur le souverain, dont la foi religieuse s'affirme dans le monument nouvellement réparé, la protection des puissances suprêmes par la vertu de la dévotion aux trois joyaux sacrés.

V. *Paṭisaṁkharaṇa Kathâ*. Sermon du Somdet Phra Buddhaghôsâcariya, prononcé le 20 février 1910, en présence du Roi. — Brochure de 21 pages in-8°.

Ce discours fut prononcé dans les mêmes circonstances que celui dont il est fait mention ci-dessus, et seulement à un jour d'intervalle.

L'orateur, commence par l'histoire du monument dont on célèbre la nouvelle consécration. Sur l'emplacement qu'il occupe, au bord de l'eau et à un coude du fleuve, exista d'abord une pagode de dimensions modestes construite par le roi Phra Narai, et connue sous le nom de Wat Chëng, c'est-à-dire le wat qui frappe le regard. Près de deux siècles plus tard, lorsque la capitale du royaume eut été transportée à Bangkok, le roi Phra Buddha lötla, deuxième de la dynastie régnante, fit agrandir cette pagode, et lui donna le nom officiel de Wat Arun qu'elle porte encore aujourd'hui, bien que la désignation vulgaire de Wat Chëng soit toujours en usage.

Phra Nang Klao, fils et successeur de Phra Buddha lötla, voulant que la nouvelle capitale possédât un *mahàdhàtu* digne de son importance, fit reconstruire le caitya de Wat Arun dans des proportions monumentales. Cet édifice, admiré de tous les voyageurs, se compose d'une haute flèche prismatique posée sur une pyramide quadrangulaire, et est couvert d'ornements à la manière des monuments du Cambodge. Malheureusement les matériaux qu'on avait fait entrer dans sa construction étaient de qualité médiocre, et il tombait en ruines lorsque le souverain régnant en ordonna la restauration complète.

Toute cette partie historique est traitée avec des détails précis et des descriptions d'une exactitude frappante qui lui donnent beaucoup d'intérêt.

Ensuite, l'orateur, s'appuyant sur les déclarations des livres sacrés et les exemples des premiers âges du Bouddhisme, exalte le mérite de tous ceux qui contribuent à la fondation, à l'entretien ou à l'agrandissement des caityas et autres monuments religieux, et termine, suivant l'usage, en formulant des vœux pour le bonheur et la gloire du Roi.

E. Lorgeou.

NÉCROLOGIE.

LE GÉNÉRAL DE BEYLIÉ.

Un tragique accident a enlevé à la Société Asiatique un de ses membres les plus honorés : le général de Beylié a péri le 15 juillet 1910, noyé dans les rapides du Mékhong. Il s'était rendu de Saïgon à Luang Prabang en remontant le fleuve, et cette fois déjà le dangereux passage de Tha Du'a (à environ 60 kilomètres en aval de Luang Prabang) avait failli lui être fatal. Au retour, à ce même endroit, la chaloupe à vapeur qui le portait heurta un arbre déraciné qui barrait la passe et sombra sous la violence du choc. Quelques jours après, on retrouvait le corps du général sous la coque renversée du bateau.

Léon-Marie-Eugène de Beylié était né à Strasbourg le 26 novembre 1849; mais il fut élevé à Grenoble, qui resta pour lui le vrai pays natal. Il portait à sa ville une touchante affection dont témoignent ses dons généreux au musée de Grenoble et le beau catalogue illustré qu'il consacra aux collections qu'il avait si largement contribué à enrichir [1].

Il était élève à l'École militaire de Saint-Cyr au moment où éclata la guerre franco-allemande. Il fit la campagne comme sous-lieutenant et y reçut une grave blessure qui lui valut la croix de la Légion d'honneur. Il passa ensuite à l'École de guerre d'où il sortit capitaine d'infanterie de marine. En 1885, il prit part à la marche de la colonne Brière de l'Isle sur Lang-son. En 1890, on le retrouve au Tonkin à la tête d'une colonne chargée de refouler les bandes de pirates qui infestaient le haut Fleuve Rouge. En 1895, il prit part à l'expédition de Madagascar dans l'état-major du général Duchesne. Général de brigade en 1902, il fut envoyé à Saïgon en qualité de commandant des troupes de Cochinchine. Il y retourna sur sa demande en janvier 1909, et c'est au cours de ce commandement que la mort l'a surpris.

La carrière militaire, si attaché qu'il y fût, ne l'absorbait pas tout entier : ce valeureux soldat était aussi un archéologue d'un esprit ouvert

[1] Général DE BEYLIÉ, *Le Musée de Grenoble*, Paris, H. Laurens, 1909, in-8°.

et pénétrant. Son alerte curiosité se porta tour à tour sur l'art byzantin, sur l'art indochinois, sur l'art musulman.

En 1902, il publiait son grand ouvrage sur l'*Habitation byzantine*, pour lequel il avait patiemment interrogé les ruines, les mosaïques et les manuscrits à peintures, surtout celui de Skylitzès, conservé à la Bibliothèque nationale de Madrid, et qui, grâce à son aide, est à la veille de voir le jour par les soins de M. G. Millet.

Cette même année, ses devoirs militaires le conduisaient en Cochinchine, au point de jonction des deux grandes écoles d'art hindou qui ont fleuri en Indochine, l'une au Cambodge, l'autre au Champa. Il en profita pour étudier ces monuments trop peu connus et, de retour en France, il donna, sous la forme claire et attrayante qui lui était propre, une sorte de tableau général de l'art hindou en Extrême-Orient[1].

Au moment où paraissait ce livre, l'auteur était déjà engagé dans une nouvelle expédition scientifique. Il fouillait en Birmanie l'emplacement de l'ancienne cité de Prome, visitait en Mésopotamie les ruines de Samarra, la vieille capitale des Abbassides, recueillait à Diarbékir de précieux documents archéologiques et épigraphiques, et fermait à Paris ce circuit de cinq mois (décembre 1906-avril 1907) dont il a conté les péripéties dans un livre aussi spirituel qu'instructif[2].

L'année suivante, le général de Beylié est en Algérie, occupé à fouiller les ruines de la Kalaa des Beni-Hammad, ancienne capitale berbère du XIe siècle (avril-septembre 1908). Peu après paraît le compte rendu de cette campagne[3], mais déjà l'intrépide voyageur est loin : c'est maintenant au Cambodge qu'il consacre ses efforts. Le retour du général en Indochine avait été précédé par un important événement politique, le traité franco-siamois de 1907, qui rétrocédait au royaume khmer les provinces de Siemreap et de Battambang. Il arrive parfois que l'archéologie recueille les miettes de la table des diplomates : c'est ainsi que, par l'effet de ce traité, les illustres ruines d'Angkor étaient passées sous le protectorat français. Dans la métropole et dans la colonie, on cherchait les moyens d'assurer la conservation de ces monuments incomparables, d'y attirer les touristes, de les imposer aux préoccupations d'un public

(1) *L'architecture hindoue en Extrême-Orient*, Paris, 1907.

(2) *Prome et Samara, voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie*, Paris, 1907. Cf. du même : *L'architecture des Abbassides au IXe siècle, voyage archéologique à Samara dans le bassin du Tigre*, dans *Revue archéologique*, t. X (1907), p. 1-18; — *Fouilles à Prome*, *ibid.*, p. 193-225.

(3) *La Kalaa des Beni-Hammad, une capitale berbère de l'Afrique du Nord au XIe siècle*, Paris, 1909.

inattentif. A peine arrivé, le général de Beylié se donne passionément à cette œuvre; rien ne lui coûte, ni peines, ni fatigues, ni argent. Il lance une jolie brochure de propagande[1]; il fait composer et imprimer de superbes affiches illustrées, exécuter des clichés en couleur et jusqu'à des vues cinématographiques: il organise des fêtes officielles dans les ruines; il intervient pour accélérer la réfection de la route de Siemreap à Angkor et la construction d'un bungalow à l'usage des visiteurs; il envoie à l'Institut une série de nombreux clichés reproduisant dans leur intégrité les fameux bas-reliefs d'Angkor Vat. Ce travail achevé, il s'avise qu'un autre monument, Banteai Chmar, isolé dans la brousse, au pied des Dangrek, possède lui aussi une longue suite de bas-reliefs; il y court : «Voyage très fatigant, écrivait-il, par la forêt inondée, les pieds dans l'eau et le soleil sur la tête!» Mais le temple est déblayé et ses 250 mètres de sculptures dûment photographiés. Entre temps, l'infatigable travailleur rêve d'une étude sur l'évolution de l'art indochinois jusqu'à l'époque moderne: c'est en y songeant qu'il parcourt le Cambodge et monte au Laos où une catastrophe imprévue met fin à tous les projets et à tous les espoirs de cet ardent esprit.

Le général de Beylié laisse derrière lui de nombreux et profonds regrets : à l'Académie des Inscriptions qui, en 1909, l'avait admis parmi ses correspondants nationaux; à la Commission archéologique de l'Indochine, qui tenait en haute estime son expérience et son dévouement; à l'École française d'Extrême-Orient, dont sa claire intelligence avait si bien compris le rôle et dont il demeura toujours le défenseur résolu; partout enfin où il eut l'occasion d'agir et de parler, il était entouré d'une affectueuse déférence. La vivacité de son esprit, la franchise de son caractère, l'élévation de ses idées, sa générosité proverbiale, qui n'avait rien d'ostentatoire ou d'intéressé, mais qui se réservait pour des fins nobles et utiles, tout cet ensemble de culture intellectuelle et de rectitude morale que notre ancienne langue caractérisait par le terme d'honnête homme, et qui était si visible en lui, inspirait dès l'abord la sympathie et laissera un durable souvenir à tous ceux qui l'ont connu. Ceux-là surtout qui ont pu jouir de son amitié et apprécier les rares qualités de son cœur auront peine à se consoler de sa perte.

L. Finot.

[1] *Les ruines d'Angkor*, notice illustrée de 16 gravures, Paris, E. Leroux, 1909, gr. in-8°, 31 pages.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

ASSEMBLEE GÉNÉRALE EXTRAORDINAIRE DU 16 JUIN 1910.

La séance est ouverte à 3 heures, sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

MM. ALLOTTE DE LA FUŸE, BACOT, BASMADJIAN, BITTAR, BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, CABATON, DE CHARENCEY, CLERMONT-GANNEAU, DELAPORTE, FARJENEL, FEVRET, FINOT, FOUCHER, GUESDE, HACKIN, HALÉVY, Ismaël HAMET, HUART, HUGUET, LABOURT, LANG, LEROUX, Sylvain LÉVI, MAITRE, MEILLET, NAU, NORDEMANN, D'OLLONE, PELLIOT, ROESKÉ, SCHEIL, SCHWAB, SOULIÉ, THUREAU-DANGIN, VINSON, WEILL, *membres;* CHAVANNES, *secrétaire.*

M. LE PRÉSIDENT rappelle que l'assemblée générale du 20 mai 1910 n'a pu examiner la question de la revision des règlements, le quorum n'étant pas atteint; cette question est donc remise à l'ordre du jour. Lecture est donnée des articles visés par la lettre de la Préfecture en date du 6 avril 1910; la rédaction nouvelle proposée par le Bureau est adoptée par la Société.

La Société délègue de pleins pouvoirs au président et au secrétaire pour le cas où il y aurait lieu à introduire de nouvelles modifications.

M. LE PRÉSIDENT fait approuver en outre par l'Assemblée générale le règlement de la bibliothèque.

La séance est levée à 3 heures 20.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE DU 16 JUIN 1910.

La séance est ouverte à 3 heures 20, sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents les membres qui avaient assisté à l'assemblée générale extraordinaire.

Le procès-verbal de l'assemblée générale du 20 mai 1910 et celui de la séance générale du 17 juin 1909 sont lus et adoptés.

M. le Président donne lecture d'une lettre par laquelle M. Rubens Duval exprime le désir de résigner pour raisons de santé ses fonctions de vice-président. Par égard pour les services rendus à la Société par M. Rubens Duval, la Société décide de ne pas tenir compte de cette lettre au moment des élections qui auront lieu en fin de séance.

M. Huart lit le rapport de la Commission des fonds et il donne lecture, en remplacement de MM. Houdas et Cordier, tous deux absents, du rapport de la Commission des censeurs.

M. le Président donne communication du projet de budget pour 1911.

Est reçu membre de la Société :

M. Cl.-E. Maitre, directeur de l'École française d'Extrême-Orient, demeurant actuellement à Paris, 59 *bis*, rue Pigalle, présenté par MM. Senart et Finot.

M. Schwab offre à la Société, de la part de la Société des études juives, l'index alphabétique des cinquante premiers volumes de la *Revue des Études juives*.

L'assyriologue anglais Th. G. Pinches, qui assiste à la séance, présente son ouvrage intitulé : *An outline of Assyrian grammar* (London, 1910). M. le Président remercie M. Pinches de cet hommage et lui souhaite la bienvenue de la part des orientalistes français.

M. Halévy formule le vœu suivant : «Il y a un demi-siècle que, par suite d'encouragements reçus de plusieurs membres de notre Société, notre regretté collègue, M. Jules Oppert, publia dans le *Journal asiatique* la première grammaire assyrienne qui donna à l'assyriologie des bases scientifiques désormais inébranlables. Il sera bon, à l'occasion de ce jubilé, que l'assemblée ici présente suive l'exemple de ces zélés prédécesseurs, en émettant le vœu de voir bientôt paraître dans le *Journal asiatique* la première grammaire sumérienne, qui achèvera d'éclaircir l'autre face du problème assyriologique qui est restée enveloppée de ténèbres jusqu'à ce jour. Notre école d'assyriologie possède toutes les forces nécessaires pour accomplir cette œuvre désirable qui convient si bien à notre génie intime, avide d'initiative et de lumière.»

M. le Président rappelle que, en raison des vacances prochaines, les membres de la Société sont priés de rapporter les volumes qu'ils ont empruntés avant le 1er janvier 1910.

M. le commandant d'Ollone étudie une inscription chinoise de 1392 qui donne des renseignements intéressants sur la constitution des fiefs lolos au commencement de la dynastie des *Ming*.

M. Bacot traite des légendes qui ont cours au Tibet au sujet d'une terre sainte nommée Népémakö qui aurait été visitée par Padma Sambhava au viiie siècle. Il expose, d'autre part, le résultat de ses recherches linguistiques chez les peuples Mossos. M. le Président félicite M. Bacot d'avoir heureusement mené à bien le long et périlleux voyage qu'il a accompli dans les régions de la frontière sino-tibétaine.

M. le capitaine Weill rend compte des fouilles qu'il a exécutées à Koptos dans la Haute-Égypte, pour le compte de la Société des fouilles archéologiques. Il montre l'importance historique de six grandes inscriptions royales de la Xe dynastie qui sont des chartes d'immunité accordées à la ville du dieu de Koptos.

Est reçu membre de la Société :

Le P. Lammens, professeur à l'Université de Beyrouth, présenté par MM. Bittar et Bouvat.

La séance est levée à 5 heures.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'ANNÉE 1909.

Messieurs,

Votre Commission des fonds a, comme au cours des années précédentes, apporté le plus grand zèle à gérer les fonds de votre Société. Aussi votre situation financière est-elle aussi brillante que par le passé. Malgré le léger accroissement de dépenses provoqué par la rétribution des articles du *Journal asiatique*, et qui figure pour la première fois à votre budget (847 fr. 83), le montant total des dépenses de l'exercice 1909 ne s'est élevé qu'à la somme de 19,089 fr. 94 en y comprenant les 2,220 francs consacrés à la réfection du catalogue qui forment une allocation extraordinaire ne devant plus figurer dans vos comptes d'ici quelque temps. Or les recettes normales se sont élevées à la somme de 25,363 fr. 99, ce qui donne un excédent de 4,274 fr. 05 en dehors de l'accroissement de la réserve provenant de l'achat d'obligations du Nord, accroissement qui est de 12,158 fr. 41, sans compter le remploi de la somme provenant du remboursement de cinq obligations Méchéria.

L'avenir financier de la Société est, dès à présent, assuré pour toujours, et nous vous proposons de voter des remerciements à la Commission des fonds qui a si puissamment contribué à ce résultat.

O. Houdas.

RAPPORT DE M. CL. HUART,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1909.

Messieurs,

Le chapitre de notre budget réservé aux honoraires des auteurs a joué pleinement pendant le cours de l'année dernière; aussi inscrivons-

nous aux dépenses, de ce chef, une somme de 847 fr. 83. Cette somme représente l'indemnité de 2 francs par page d'impression, diminuée du montant des frais de tirage à part incombant aux auteurs et réglés sur les mémoires fournis par l'Imprimerie nationale. Les frais d'impression du Journal pendant l'année 1908, qui sont réglés dans le courant de l'année suivante et figurent par conséquent aux comptes de 1909, se sont élevés à la somme de 7,837 fr. 38, diminuée du crédit de 3,000 francs qui nous est alloué. Les frais de réfection du catalogue, travail aujourd'hui terminé, se sont élevés, pendant le cours de l'année dernière, à 2,220 francs, somme qui comprend l'indemnité attribuée à celui de nos confrères qui a été chargé de ce travail, la rétribution de son auxiliaire, et l'achat du matériel nécessaire (fiches, cartons, etc.).

La Société a encouragé, par 1,900 francs de souscription, divers ouvrages parus au cours de l'an dernier, soit en totalité, soit en partie; ce sont : *La deuxième et la troisième dynasties* de M. R. Weill, *La phonétique malayo-malgache* de M. G. Ferrand, le tome Ier, en cours de publication, de l'*Encyclopédie de l'Islam*, l'*Orientalische Bibliographie* de M. L. Scherman, les *Documents présargoniques* de M. Allotte de la Fuÿe.

Cinq obligations de Méchéria à Aïn-Sefra sont, au cours de l'année dernière, sorties au tirage et nous ont été remboursées par 2,496 fr. 34. Comme remploi de cette somme ainsi que pour assurer un bon rendement de la réserve statutaire, la Commission des fonds a procédé à l'achat de dix obligations Nord nouvelles au cours de 440 francs et de vingt obligations communales 1891 au cours de 401 fr. 50, pour la somme de 12,447 fr. 75, auxquelles sont venues s'ajouter cinq obligations Nord nouvelles au cours de 440 fr. 75, pour la somme de 2,206 fr. 90; de la sorte nos placements se sont élevés à 14,654 fr. 65.

L'indemnité versée au rédacteur du Journal pour le second semestre de l'an 1908 figure, ainsi que nous l'avions annoncé dans notre précédent rapport, au compte de 1909, le chèque y afférent n'ayant été touché qu'après le 1er janvier et figurant dans le relevé des dépenses du premier semestre qui nous a été fourni par la Société générale.

Nos dépenses, y compris le placement des fonds de réserve, s'élèvent à 33,744 fr. 59, et nos recettes, y compris le remboursement des cinq obligations Méchéria, à 27,860 fr. 33. L'encaisse, au 31 décembre 1909, est de 13,897 fr. 39.

COMPTES DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations......	584f 00	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*...........................	485 50	
Port de lettres et de paquets reçus..........................	51 75	
Frais de bureau du libraire................................	67 50	1,294f 90
Impression de lettres de réclamation, bandes, enveloppes........	26 45	
Envoi des lettres de convocation............................	79 70	
Honoraires du bibliothécaire................................	1,500 00	
Service et étrennes..	270 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau........................	441 60	5,279 43
Honoraires des auteurs.....................................	847 83	
Réfection du catalogue (indemnités et frais de bureau)..........	2,220 00	
Reliure et achat de livres nouveaux pour compléter les collections..	1,005 45	
Abonnements aux journaux et revues..........................	177 90	
Souscription à *La deuxième et la troisième dynasties* de M. R. Weill..	500 00	
Souscription à *La phonétique malayo-malgache* de M. G. Ferrand...	500 00	
Souscription à l'*Encyclopédie de l'Islam*, t. I..................	500 00	
Souscription à l'*Orientalische Bibliographie* de M. L. Scherman.....	200 00	
Souscription aux *Documents présargoniques* de M. Allotte de la Fuÿe..	200 00	3,649 19
Gravure de 4 planches doubles pour le *Journal* (Berthaud fres)....	235 30	
Photogravure pour le *Journal* (H. Reymond)..................	41 00	
Contribution mobilière et taxes municipales..................	192 52	
Contribution des portes et fenêtres..........................	29 07	
Assurance contre l'incendie................................	67 95	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1908..................		7,837 38
Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique* (y compris le 2e semestre de 1908)..		900 00
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.................		129 04
Total des dépenses de 1909..................................		19,089 94
Achat de 10 obligations Nord et de 20 communales 1891............		12,447 75
Achat de 5 obligations Nord..................................		2,206 90
Espèces en compte-courant à la *Société générale* au 31 décembre 1909..........		13,897 39
Ensemble..		47,641

'ANNÉE 1909.

RECETTES.

155 cotisations de 1909	4,650f 00	
13 cotisations arriérées	390 00	
2 cotisations à vie	800 00	9,003f 00
141 abonnements au *Journal asiatique*	2,820 00	
Vente des publications de la Société	343 00	
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 p. o/o	1,800 00	
Legs Sanguinetti (en rente 3 p. o/o)	300 00	
2° 20 obligations de l'Est (3 p. o/o)	288 00	
20 obligations de l'Est nouveau (3 p. o/o)	267 70	
3° 60 obligations d'Orléans (3 p. o/o)	864 00	
4° 58 obligations Lyon-fusion (3 p. o/o) ancien	778 29	
59 obligations — nouveau	788 29	
5° 60 obligations de l'Ouest	864 00	
6° 40 obligations du Nord	533 08	
10 obligations du Nord (2e semestre)	66 36	
7° 80 obligations Crédit foncier 1883	1,103 80	
8° 19 obligations communales 1906	263 16	11,360 99
20 obligations communales 1891 (2e semestre)	105 26	
9° 30 obligations Est-Algérien (3 p. o/o) [nominales]	432 00	
8 obligations — — [au porteur]	107 44	
10° 49 obligations Méchéria	656 35	
11° 1 obligation des Messageries maritimes	15 80	
12° 2 obligations Omnium russe (4 p. o/o)	40 00	
13° 77 obligations du Crédit foncier égyptien (3 1/2 p. o/o)	1,347 50	
14° 2 actions du Crédit foncier hongrois	40 00	
15° 15 obligations de la Compagnie du gaz et eaux de Tunis	277 50	
16° 20 obligations de la Dette privilégiée égyptienne (3 1/2 p. o/o)	351 26	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	71 20	
Souscription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale (pour 1908) en dégrèvement des frais d'impression du *Journal asiatique*	3,000 00	5.000 00
Remboursement de 5 obligations Méchéria		2,496 34
Total des recettes de 1909		27,860 33
Espèces en compte-courant à la *Société générale* au 31 décembre de l'année précédente (1908)		19,781 65
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1909		47,6

BUDGET DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations.	586f 00	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	370 00	
Port de lettres et de paquets reçus	35 00	1,206f 00
Frais de bureau du libraire	114 00	
Impression de lettres de réclamation, bandes, enveloppes.	26 00	
Envoi des lettres de convocation	75 00	
Honoraires du bibliothécaire	1,500 00	
Service et étrennes	260 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau.	850 00	
Entretien du mobilier	500 00	
Reliure et achat de livres nouveaux	1,250 00	
Abonnements aux journaux et revues.	692 90	8,399 00
Souscriptions et subventions	3,000 00	
Contribution mobilière et taxes municipales	249 15	
Contribution des portes et fenêtres	29 00	
Assurance contre l'incendie	67 95	
Réserve statutaire	1,100 00	
Frais d'impression du *Journal asiatique*	10,000 00	
Indemnité au rédacteur	600 00	14,780 00
Honoraires des auteurs	3,000 00	
Société générale, droits de garde, timbres, etc	80 00	
TOTAL des dépenses		24,385 00

'ANNÉE 1911.

RECETTES.

82 cotisations à 30 francs	5,460f 00	8,360f 00
20 abonnements à 20 francs	2,400 00	
'ente des publications de la Société	500 00	
ntérêts des fonds placés	10,950 00	11,025 00
ntérêts des fonds disponibles en compte-courant	75 00	
ouscription du Ministère de l'Instruction publique		2,000 00
rédit de l'Imprimerie nationale		3,000 00
TOTAL des recettes		24,385 00

Le gérant :

L. FINOT.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1910.

NOTES D'ASTRONOMIE SYRIENNE,

PAR

M. F. NAU.

I. Les conjonctions des planètes d'après Bardesane. — II. Ataliâ, ou le dragon céleste, cause des éclipses de lune, d'après Sévère Sébokt. — III. La plus ancienne mention orientale des chiffres indiens. — IV. La date du traité de Sévère Sébokt sur l'astrolabe plan.

I

LES CONJONCTIONS DES PLANÈTES D'APRÈS BARDESANE.

I. Ce texte de Bardesane ne nous était connu jusqu'ici que par une citation de Georges des Arabes († 724). Nous venons de le trouver dans les œuvres de Sévère Sébokt, ms. syr. de Paris, n° 346, fol. 122 v°. Il nous semble même évident que Georges ne fait que citer son prédécesseur. C'est sa citation — de seconde main au moins — qui a été jusqu'ici reproduite par

MM. Cureton, Ryssel, etc. et en dernier lieu par nous[1]. Nous croyons donc bon d'éditer aujourd'hui la source où il a puisé. C'est une réponse adressée par Sévère, vers l'an 662, au prêtre cypriote Basile :

ܩܠܠܘܗܝ ܕܝܠܗ. ܡܛܠ ܗܿܝ ܕܗܘܬ ܒܪܝ ܢܡܘܣܘܗܝ ܕܡܩܕܡ ܝܘܢܝܐ.
ܐܘ ܟܠܕܝܐ ܕܬܗܘܐ. ܘܕܐܝܟܢܐ ܗܘ ܟܠܗ ܕܒܗ ܐܝܟ ܕܒܫܘܚܠܦܐ
ܡܫܝܚܝܐ ܐܦܠܐ ܢܡܘܣܘܗܝ ܕܗܿܘ ܝܘܢܝܐ ܒܟܠܗܘܢ. ܘܡܛܠ ܕܒܪܘܟܐ
ܕܒܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ܀ ܡܛܠ ܕܐܦ ܐܦܪܝܩܐ ܢܟܣܐ ܐܣܘܐܝ: ܕܟܠ
ܟܠ ܐܒܪܘܐܛ ܡܫܝܚܝܐ ܒܢܝܗܝ ܒܢܝܗܝ ܗܢܝܢ ܕܟܠܗܘܢ ܐܦ
ܟܠ ܗܘܐ. ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ ܟܠ ܗܿܘ ܕܠܐ ܟܟܪܒܝܢ ܢܡܘܣܘܗܝ ܟܠܗ
ܬܪܝܢ ܗܘܝܢ ܝܘܢܝܐ ܩܕܡܝܐ ܐܘ ܠܐ: ܡܫܝܚܝܐ ܟܠ ܒܢܝܢ ܕܠܐ ܚܕܝ
ܟܕܒܝܢ ܟܠܗ ܚܕܪܐ ܢܡܘܣܘܗܝ ܒܟܠܢܬܐ: ܘܐܦܢܝܐ ܐܣܘܐܝ ܕܐܦ
ܟܠ [ܗܘܐ] ܐܠܐܘܒ ܟܠ ܗܿܝ ܕܢܒܝܐ. ܐܢܐ ܦܪ ܦܩܕ. ܐܘ ܡܫܝܚܐ.
ܕܡܢܟܐ ܐܢܫܐ ܘܐܠܘܒ: ܗܿܝ ܕܒܟܠܗܘܢ ܗܿܢܝܢ ܕܡܫܝܚܝܐ
ܢܟܪܐ ܗܘܐ ܚܕܢܝܐ: ܘܡܬܬܕܒܪܢܘܬܐ ܗܿܝ ܟܠܗܘܢ: ܘܐܦ ܗܘܐ
ܐܩܠܝܡܐ ܫܒܥܐ. ܘܐܦܢ ܒܟܠܗ ܗܘܐ ܕܡܢ ܠܐ ܢܗܘܝܢ ܕܗܘܐ
ܗܘܐ. ܐܡܪܢܐ ܕܝܢ ܗܿܝ ܕܐܦܢܐ ܟܠܗܘܢ ܢܟܣܝܗܘܢ ܒܫܢܐ ܐܘܪܚܗܘܢ:
ܐܠܐ ܕܐܦ ܐܟܡܐ ܕܐܬܝܢ ܡܢܗܘܢ ܒܫܡܗ ܐܘ ܠܟܠܐ. ܒܢܝܢ ܒܟܠܗ
ܕܡܢ ܦܪܦܝܢ ܐܩܠܝܡܐ ܫܒܥܐ ܗܘܐ: ܐܢܫܐ ܕܒܡܫܬܩܠܢܘܬܐ ܕܦܪܨܘܦܐ
ܒ ܡܬܡܒܠ ܐܝܟ ܡܫܡܫ. ܘܐܢܫ ܒܟܠܗ ܦܘܠܝ ܕܕܘܣܩܛܘܠܘܣ
ܐܢܫܐ ܕܗܘܐ ܚܕܐ ܠܐܘܣܦ ܟܠ ܟܠܗ ܠܐܘܡܬܐ. ܒܟܠ ܒܩܠܝܡܐ ܗܿܘ
ܕܐܝܟ ܠܟܠܗܘܢ ܕܐܢܫܐ. ܒܟܠ ܩܕܡ ܕܐܢܫܐ ܢܡܘܣܘܗܝ ܒܟܠܗ

[1] Traduite dans *Le Livre des lois des pays*, Paris, Leroux, 1899. Éditée et traduite dans *Patrologia Syriaca*, Paris, 1907, t. II, col. 612-615.

ܡܬܚܙܝܢ ܠܬܚܬ. ܒܬܪܝܗܘܢ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܛܘܪܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܢܚܬܝܢ
ܗܢܘܢ ܕܡܬܩܪܝܢ ܫܠܝܗܘܢ ܕܣܥܪܘܢ ܒܡܬܩܠܐ ܘܟܠܗ ܕܦܪܘܣܘܦܘܢ
ܒܝ ܒܟܒܝܢ ܡܠܟܐ ܘܢܘܪܐ ܘܢܘܗܪܐ ܘܡܕܒܪܢܐ ܕܐܬܦܪܐ. ܗܢ ܕܐܬܐܡܪ
ܐܝܟ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܗܘ ܡܢ ܐܣܛܪܘܢܘܡܝܩܐ ܐܠܗܬܝܢ ܕܩܠܝܐ. ܗܢ
ܕܩܝܡܬܐ ܕܗ̄. ܢܘܪܐ ܕܝܢ ܦܠܘܦ. ܢܘܗܪܐ ܕܝܢ ܕܒܪܬܐ. ܡܕܒܪܢܐ
ܕܝܢ ܕܗ̄ ܕܝܠܗ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܡܬܝܕܥܝܢ ܡܢ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܒܟܬܒܐ
ܕܐܡܪ: ܕܗܘܐ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܕܡܬܟܠܡܝܢ ܐܚܪܝܐ ܒܝܢ ܬܪܝܢ
ܗܢܘܢ ܕܒܛܘܪܐ. ܐܦ ܠܗ ܒܗܢ ܒܝ ܒܗܢ ܒܡܛܘܪܐ. ܘܡܢ ܗܢܘܢ
ܡܬܦܠܣܦܝܢ ܐܦ ܡܫܡܫܢܘܬܐ: ܕܐܦ ܒ̈ܟܒܐ ܐܝܟܢܐ ܗܘܐ ܕܐܝܟ
ܗܘܐ. ܘܐܦ ܠܫܡܝܐ ܕܠܗܘܐ ܒܗܘܢ ܕܠܬܪܝܢ. ܐܝܟܢ ܠܐ ܬܪܝܢ
ܕܣܥܪܘܢ: ܐܝܟ ܒܝ ܡܫܡܫܢܝܢ ܟܠܗ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܐܘܟܝܬ
ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܣܛܝܪ. ܢܡܠܠ ܗܟܝܠ ܕܒܐܝܪܐ ܡܛܘܠ ܐܦ ܒ̈ܟܒܐ
ܩܐܡ ܗܘܐ ܒܝܢ ܡܢܗܘܢ ܕܗܠܝܢ ܬ̈ܡܢܐ ܠ̈ܩܛܐ ܒܬܪܝܗܘܢ ܕܐܡܪܢ.
ܒܝ ܗܘܐ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܕܒܬܪܗܘܢ: ܒܬܪܥܐ ܕܡܫܡܫܘ ܡܢ ܟܠ. ܡܫܡܫܝܢ
ܗܘܘ ܗܘܟܠ ܐܝܟܢܐ ܒܛܘܪܐ ܒܗܘ ܒܬܪܥܐ ܕܐܡܪ: ܡܫܡܫܐ ܡܢ
ܡܘܙܠܐ ܒ̈ܢܝ ܒܦ̈ܠܓܐ ܒ̄ܝ ✣ ܦܪܘܟܘܣ ܕܝܢ ܡܘܙܠܐ ܒ̄ܗ ܒܦܠܓܐ
ܝ̄ܒ ✣ ܐܘܦ ܕܝܢ ܘܠܐ ܡܕܡ ܒܦܠܓܐ ܦܝܢܬܐ ܝ̄ܠ ܠܦܢܝܬܐ ܕܝܢ
ܝ̄ܢ ✣ ܐܪܝܣ ܕܝܢ ܡܘܙܠܐ ܝ̄ܒ ܒܦ̈ܠܓܐ ܝ̄ܟ ✣ ܐܦܪܘܕܝܛܝ ܕܝܢ
ܡܘܙܠܐ ܝ̄ ܒܦ̈ܠܓܐ ܒ̄ ✣ ܗܪܡܝܣ ܕܝܢ ܡܘܙܠܐ ܝ̄ܗ ܒܦ̈ܠܓܐ ܝ̄ܗ.
ܕܠܐ ܕܝܢ ܒܟܠ ܗܘܐ ܕܠܗ ܒܟܝܢܗ ܒܟܠ ܗܢܘܢ ܕܒܟܢ: ܐܠܐ
ܘܐܦ ܒܟܠ ܐܝܬܝܢ ܡܢ ܡܘܙܠܐ ܗܢܘܢ ܕܐܠܐܟܣܝܘ ܒܐܦܝܣ
ܒܟܢܫܝܦܝܠܐ. ܒܪܘܚܝ ܕܝܢ ܐܬܐܘܢ ܗܠܝܢ: ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ
ܦܠܘܦܐ ܕܐܘܟܝܐ: ܒܟܢܐ ܕܒܟܠܢ ܕܐܝܟ ܗܟܢ ܡܥܕܬܐ ܗܘܐ.

ܚܒܠܐ ܗܘܬ ܗܝܕܐ. ܘܡܢ ܗܝܕܝܢ ܕܫܪܝ ܡܬܬܩܢ ܗܘܐ ܐܬܚܠܦ
ܗܘܬ ܟܠܗ. ܗܝܠ ܟܕ ܪܒܐ ܕܢܗܘܐ ܕܟܡܠܬܐ ܐܟܚܕܐ ܡܢܝܢܐ ܐܝܟ
ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܫܘܡܠܝܐ ܐܡܪ ܗܘܐ ܟܕ ܟܬܒ ܗܘ ܕܗܟܢܐ ܦܐܐ ܠܟܠܗ:
ܡܠܐ ܟܠ ܫܘܢܩܘܗ ܗܘ ܕܗܘܝܢ ܐ̄ ܫ̈ܢܝܐ: ܡܛܠ ܟܠ ܕܡܬܦܢܝܢ
ܠܡܠܐ ܫ̈ܢܝܢ ܟܡܘܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܚܘܪܝܗ: ܐܘܦ ܕܝܢ ܟܠܗ̄
ܫ̈ܢܝܢ. ܐܘܦ ܕܝܢ ܟܡܠܬܐ ܚܕܐ ܘܦܠܓܗ. ܡܫܡܫ ܕܝܢ ܟܡܠܬܐ
ܚܕܐ. ܐܦܘܕܝܛܐ ܕܝܢ ܠܫܬܐ ܫ̈ܢܝܢ. ܐܘܡܢܘܢ ܕܝܢ ܟܡܠܬܐ
ܫ̈ܢܝܢ. ܫܘܪܐ ܕܝܢ ܟܬܪܝܢ ܚܕ܀ ܟܠܗܝܢ ܡܢܗܘܢ ܕܝܢ ܟܡܘܢܐ
ܐܡܠܐ ܕܡܕܢܚܐ ܐܡܪܐ. ܡܢܘܟ ܟܗܘܢ ܟܫܘܢܩܘܗ ܕܟܫܒܝܢ
ܗܟܢܐ. ܐܬܝܢ ܟܠ ܫ̈ܢܝܢ ܕܡܬܢܘܢ ܫ̈ܢܝܐ ܫ̈ܡܫܝܢ ܀ ܣܗܪܝܐ
ܫ̈ܢܝܢ ܕܐܘܦ ܫ̈ܢܝܐ ܫ̈ܡܫܝܢ ܀ ܐܪ̈ܒܥܝܢ ܫ̈ܢܝܢ ܕܐܘܡܢܘܢ ܫ̈ܢܝܐ
ܫ̈ܡܫܝܢ ܀ ܡܐܬ̈ܝܢ ܫ̈ܢܝܢ ܕܡܫܡܫ ܫ̈ܢܝܐ ܫ̈ܡܫܝܢ ܀ ܫܬܝܢ ܘܐܪ̈ܒܥ
ܫ̈ܢܝܢ ܕܐܦܘܕܝܛܐ ܫ̈ܢܝܐ ܫ̈ܡܫܝܢ ܀ ܬܠܬܐ ܘܬܡܢ̈ܝܢ ܕܗܘܡܢܘܢ
ܫ̈ܢܝܐ ܫ̈ܡܫܝܢ ܀ ܫܬܡܐܐ ܘܬܡܢ̈ܝܢ ܫ̈ܢܝܢ ܕܫܘܪܐ ܫ̈ܢܝܐ
ܫ̈ܡܫܝܢ ܀

ܗܘܕܐ ܟܠ ܐܬܠܗ ܚܕܐ ܫܘܒܘܫ ܕܟܠܗܘܢ. ܐܘܣܦ ܐܟܚܕܐ ܕܚܕܐ
ܫܘܒܘܫ ܕܟܠܗܘܢ. ܐܟܚܕܐ ܕܡܢ ܗܘܢܐ ܟܬܒܐ ܫܩܠܝܗ ܕܐܝܟ ܗܕܐ
ܗܠܐ ܠܐܠܦܐ ܕܡܢܝܢܐ ܢܗܘܘܢ ܕܐܝܟ ܐܟܚܕ ܀ ܬܠܬܡܐܐ ܫ̈ܢܝܐ
ܕܗܘܝܢ ܗܠܐ ܠܐܠܦܝܢ ܕܫ̈ܢܝܐ ܀ ܫܬܡܐܐ ܫ̈ܢܝܐ ܕܐܘܦ ܗܠܐ
ܠܐܠܦܝܢ ܕܡܢܝܢܐ ܀ ܐܪ̈ܒܥܐ ܠܐܠܦܝܢ ܫ̈ܢܝܐ ܕܐܘܡܢ ܗܠܐ ܠܐܠܦܝܢ
ܕܫ̈ܢܝܐ ܀ ܗ̄ ܠܐܠܦܝܢ ܫ̈ܢܝܐ ܕܡܫܡܫ ܗ̄ ܠܐܠܦܝܢ ܕܫ̈ܢܝܐ ܀ ܐ̄ ܠܐܠܦܝܢ
ܘܬܠܬܡܐܐ ܫ̈ܢܝܐ ܕܐܦܘܕܝܛܐ ܗ̄ ܠܐܠܦܝܢ ܕܫ̈ܢܝܐ ܀ ܝ̄ܚ ܠܐܠܦܝܢ
ܫ̈ܢܝܐ ܕܗܘܡܢܘܢ ܗ̄ ܠܐܠܦܝܢ ܕܫ̈ܢܝܐ ܀ ܟ̄ܚ ܠܐܠܦܝܢ ܫ̈ܢܝܐ

ܕܣܦܪܐ ܗ̄ ܠܟܠܗܘܢ ܕܟܘܟܒܐ. ܗܘܠ ܡܢ ܕܐܝܟ ܗܟܢܐ ܐܡܪ ܘܡܬܚܟܡ
ܐܡܟܝܠ ܕܡܢ ܗܕܐ ܠܠܡܐܬܐ: ܘܠܐ ܟܠܗ ܚܘܕܝܬܐ. ܘܐܦܠܐ ܠܘܬ ܟܠܗ
ܕܒ̈ܢܝܐ ܗܘܐ ܡܛܠ ܦܘܫܩܐ ܗܢܐ: ܟܠܗ ܩܕܝܡ ܕܒܘܟܪ ܕܐܝܟ
ܗܘ ܐܦ ܡܟܠ ܡܕܡ ܐܝܬܘ.

Chapitre XIX. — *Qu'il y a eu déjà des conjonctions des sept planètes et qu'il y en aura encore. Pourquoi la plupart du temps voit-on à peine la conjonction de cinq d'entre elles? De la révolution de chacune d'elles.*

Ta Fraternité m'a encore écrit que les mêmes de chez vous se querellent beaucoup à ce sujet : à savoir si les sept planètes peuvent se trouver en conjonction ou non; ils prétendent qu'elles ne se trouvent jamais en conjonction complète, et Ta Fraternité m'a demandé de lui écrire à ce sujet ce qui est vrai. Je pense à part moi, ô mon cher, qu'il m'est superflu d'écrire sur un sujet connu de tous ceux qui professent cette science. Ils reconnaissent que cela a eu lieu souvent, quand bien même nous ne le verrions pas arriver de notre temps : à savoir que toutes les (planètes) soient réunies ensemble dans un signe du zodiaque, mais parfois deux seulement ou trois.

Cela a eu lieu souvent dans les temps précédents, comme chacun pourra le trouver en cherchant dans les écrits des anciens. Voici en effet qu'en l'année 245 de Dioclétien — pour nous borner à ce seul exemple — le 27 Pachon, selon les Alexandrins, à la douzième heure du jour, les sept planètes se sont trouvées en conjonction dans le signe du Taureau. Et si ceux qui se querellent à ce sujet savent calculer à l'aide des règles des (tables) manuelles[(1)] en prenant l'année, le mois, le jour et l'heure susdits — c'est, d'après les (tables) manuelles, la 851e période de 25 ans (εἰκοσιπεντεετηρίδος), la seconde des (années) simples, le mois de Paophi, le dixième jour, la sixième heure après midi[(2)] — ils trouveront nécessairement qu'au temps susdit il y a eu conjonction des sept (planètes) dans un signe du zodiaque, à savoir dans le Taureau, bien que ce ne soit pas dans le même degré. Ils se convaincront par là, bien qu'un peu tard, qu'il y en a eu autant auparavant et qu'il en

(1) Sévère Sébokt cite souvent les tables manuelles de Ptolémée. Nous ne les connaissons que par la notice consacrée par Delambre aux tables manuelles de Théon, *Histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1817, t. II, p. 616 et suiv.

(2) Ce sont les cinq «chefs» (entrées?) des tables, Delambre, p. 617.

sera de même par la suite. S'ils ne savent pas calculer, nous même, après l'avoir fait comme *πληροφορία*, c'est-à-dire pour convaincre Ta Fraternité, nous te marquons (ici) dans quel degré et dans quelle minute (λεπτόν) se trouvait chacune des sept planètes dans le signe susdit, lorsqu'elles étaient toutes en conjonction à l'époque signalée plus haut :

Se trouvaient donc ensemble dans le Taureau à l'époque susdite : le Soleil à 29° 28′; Saturne à 25° 14′; Jupiter à 0° 11′ 18″; Mars à 12° 13′; Vénus à 8° 2′; Mercure à 16° 46′.

Pour que tu saches encore que cela n'était pas connu seulement de ceux du dehors (des païens), mais encore de *certains des Syriens* qui avaient été instruits dans le christianisme — il s'agit de *Bardesane*, qui était appelé le *philosophe araméen*, homme très instruit dans toutes les choses de ce genre; celle-là était connue de lui et figurait pour lui parmi celles qui étaient très renommées — il voulait montrer que dans les six mille ans qu'il attribuait à cette époque, selon l'ancienne tradition, à la durée du monde, il y aurait cent conjonctions de ces sept planètes; parce que Saturne fait sa révolution à peu près en 30 ans; Jupiter en 12 ans; Mars en un an et demi; le Soleil en un an; Vénus en 10 mois; Mercure en 6 mois; la Lune en un mois, à quelque chose près pour chacun d'eux comme nous l'avons dit plus haut. Il compte leurs conjonctions de la manière suivante : deux [1] révolutions de Saturne font 60 ans; cinq révolutions de Jupiter font 60 ans; quarante révolutions de Mars font 60 ans; soixante révolutions du Soleil font 60 ans; soixante-douze révolutions de Vénus font 60 ans; cent vingt révolutions de Mercure font 60 ans; sept cent vingt révolutions de la Lune font 60 ans.

C'est là une conjonction d'elles toutes, c'est-à-dire le temps d'une de leurs conjonctions; de sorte que cent conjonctions de ce genre font 6000 ans de la manière suivante : deux cents révolutions de Saturne font 6000 ans; cinq cents révolutions de Jupiter font 6000 ans; quatre mille révolutions de Mars font 6000 ans; six mille révolutions du soleil font 6000 ans; sept mille deux cents révolutions de Vénus font 6000 ans; douze mille révolutions de Mercure font 6000 ans; soixante-douze mille révolutions de la Lune font 6000 ans.

Voilà ce qu'il a dit et calculé de sorte que dès ici il est évident qu'il n'y a jamais eu de doute à ce sujet, ni chez les Grecs ni chez les *Barbares* [2], chez ceux du moins qui se sont occupés tant soit peu de ces questions.

(1) Ici commence la citation de Georges des Arabes.

(2) Les «barbares» sont ici Bardesane et les Syriens.

Dans le précédent texte, Bardesane représente donc les durées des révolutions des planètes rapportées à l'année solaire, par 30; 12; 1, 5, 1; $\frac{5}{6}$; $\frac{1}{2}$; $\frac{1}{12}$ et trouve 60 pour plus petit commun multiple; tous les 60 ans, les planètes se retrouveront donc au même point; il multiplie ensuite tous ces nombres par 100. Les durées des révolutions ne sont qu'approximatives.

II. Le même manuscrit, fol. 115, nous apprend encore que *Bardesane* et les siens donnaient un nom particulier aux îles des Bienheureux :

ܦܬܝܐ ܒܟܠܙܒܢ ܒܟܠ ܩܠܝܡܐ ܘܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ. ܡܢ
ܣܘܪܓܐ ܗܘ ܐܝܣܡܪܝܢܘܣ ܡܬܢܣܒ ܠܐܦܝ ܓܪܒܝܐ. ܐܘܪܟܐ ܕܝܢ
ܡܢ ܡܥܪܒܐ ܠܡܕܢܚܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܓܙܪ̈ܬܐ ܕܐܘܩܝܢܘܣ. ܗܠܝܢ
ܕܦܘܐܝܛܐ ܡܢ ܡܫܡܗܝܢ ܠܗܝܢ: ܓܙܪ̈ܬܐ ܕܛܘܒܬܢܐ. ܒܪܕܝܨܢ ܕܝܢ
ܘܗܢܘܢ ܕܥܡܗ ܢܩܦܘ: ܓܙܪ̈ܬܐ ܩܪܝܢ ܕܟܠܗ ܛܘܒܝܗܘܢ.

La latitude est prise toujours — c'est-à-dire dans tout climat et pour toute ville — depuis le cercle équateur du côté du Nord; quant à la longitude, (elle est prise) de l'Ouest à l'Est, à savoir à partir des îles de l'Océan que les poètes appellent «îles des Bienheureux»[1] et que *Bardesane* et ceux qui se sont attachés à lui appellent «îles des Béatitudes»[2].

III. D'après le premier texte, nous voyons à nouveau que Bardesane est un «Syrien», un «philosophe araméen», un «barbare» et, dans les deux textes, nous constatons encore ses préoccupations astronomiques, arithmétiques, astrologiques et

(1) Nous avons édité et traduit la légende d'après laquelle elles seraient habitées par les descendants de Jonadab : *Les fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées*, Paris, Leroux, 1899.

(2) C'est-à-dire en somme «îles Fortunées», comme chez les Grecs.

géographiques, nous croyons donc toujours que les mots grecs «gnostique» et «gnose» ne lui conviennent aucunement; c'est un adepte de ce que nous appelons la philosophie naturelle qui a été combattu par saint Ephrem au nom de la théologie, comme si les deux, à son avis, ne pouvaient pas coexister. La seule erreur que nous relevions clairement chez lui, après sa conversion au christianisme, c'est la croyance à l'influx des astres sur les corps (mais ni sur les âmes ni sur le libre arbitre). Nous ne lui en tiendrons pas rigueur, puisque beaucoup de nos contemporains croient encore à l'influx de la Lune sur les corps[1].

IV. Nous croyons toujours que le texte syriaque est le texte original du dialogue «des lois des pays», car les inscriptions retrouvées[2] nous montrent qu'au temps de Bardesane la langue écrite à Édesse était déjà le syriaque littéraire, par conséquent on parlait et on écrivait en syriaque. Il n'est pas étonnant qu'Eusèbe ait eu connaissance — immédiate ou médiate — d'un document édessénien, puisque la correspondance du Christ et d'Abgar, qui a été citée par lui, sort aussi des archives d'Édesse. De plus, la comparaison des témoins conservés (Eusèbe, *Récognitions*, texte syriaque) montre que les *Récognitions* dépendent d'Eusèbe et qu'Eusèbe présente un texte bien inférieur au texte syriaque.

Ces questions de dépendances de textes sont toujours déli-

[1] Les écrits de Bardesane ont sans doute disparu assez vite, car astrologie et mathématiques étaient proscrites à Édesse à cause du voisinage des cultes astraux; il ne peut donc être rendu responsable des légendes qui se sont formées autour de lui, ni des erreurs d'hommes plus ou moins attachés à d'autres écoles ou sectes, qui auront voulu, plus tard, se prévaloir de son nom.

[2] Voir par exemple, H. Pognon, *Inscriptions sémitiques*, Paris, 1907, p. 76-78 (inscription de l'an 201); p. 204-208 (vers la même époque); ces deux inscriptions proviennent d'Édesse, une autre, de l'an 73, se trouve près de Serrin, etc.

cates, nous ne nions pas que la découverte d'un nouvel intermédiaire, par exemple du texte utilisé par Diodore[1], pourrait changer la question, mais nous tenons qu'*aujourd'hui* le syriaque, non seulement dans l'ensemble, mais *encore dans tous les détails,* représente le mieux l'original; par suite, comme l'original, selon toute vraisemblance, a été rédigé en syriaque, *nous le tenons pour l'écrit original lui-même.*

M. F. Schulthess, dans un article intéressant qui contient d'excellentes remarques, croit avoir trouvé une raison pour montrer que *Le Livre des lois des pays* est traduit du grec[2]. Nous tenons que cette raison n'a aucune force probante.

Bardesane veut montrer que l'horoscope n'a pas d'influence sur les humains, parce que les hommes d'une nation qui ont *tous,* d'après leurs lois et coutumes, des défauts communs et des qualités communes, ne naissent pas *tous* cependant sous l'horoscope qui leur aurait donné ces qualités et ces défauts.

Syriaque[3] : Les Géles... *portent des ornements* d'or et de pierres précieuses et *s'oignent d'agréables onguents*... tous ces hommes *aiment la chasse et sont guerriers*... Nous ne pouvons pas dire que pour tous les Gèles, Mars et Vénus sont dans le Bélier, où il est écrit que naissent les hommes COURAGEUX et LASCIFS.

Eusèbe suit fidèlement le syriaque :

Γήλων ἀνδρῶν κοσμουμένων... εἰσι ἀνδρεῖοι καὶ πολεμικώτατοι... οὐθ' οἱ ἄνδρες πάντες ἔχουσιν ἐν Κριῷ σὺν Ἄρει τὴν Παφίην, ἔνθα τοὺς ἀνδρείους καὶ σπατάλους οἱ Χαλδαΐζοντες λέγουσι.

(1) Cf. PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 223. Diodore reconnaît que Bardesane a soustrait l'âme et le libre arbitre au pouvoir des astres, mais il lui reproche de leur avoir soumis le corps, c'est-à-dire la richesse, la pauvreté, la maladie, la vie, la mort. Comparer à Bardesane, *Le Livre des lois des pays*, Paris, 1899, p. 45, l. 16-18; p. 53, l. 1-4; p. 55, l. 6-9; *Patrol. Syr.*, t. II, col. 583, l. 23-26; col. 599, l. 21-27; col. 607, l. 7-9.

(2) *Z.D.M.G.*, t. LXIV, 1910, p. 91-92 : «Glaube ich... einen Fall entdeckt zu haben, der uns einen sicheren Schluss erlaubt.»

(3) Paris, 1899, p. 47; *Patrol. Syr.*, t. XI, col. 587-588.

Les *Récognitions* portent :

Viri Gelonum *ornantur,* pectuntur... *auro compositi, unguentisque delibuti*... sunt *bellicosissimi et venatores acerrimi*... neque viri (habuere) in Ariete cum Marte Venerem positam, per quod schema EFFEMINATOS ET DISSOLUTOS nasci adserit viros chaldaïca disciplina.

M. Schulthess veut ramener ces trois textes au dernier, c'est-à-dire il veut ramener « courageux et lascifs » et *ἀνδρείους καὶ σπατάλους* à « effeminatos et dissolutos ».

Pour cela, dit-il, *il faut supposer un original grec,* qui portait *ἀνάνδρους καὶ σπατάλους*, le premier mot, mal lu, est devenu *ἀνδρείους* dans le grec et « courageux » dans le syriaque. Le syriaque est donc une traduction du grec[1].

Pour nous, la priorité du syriaque et d'Eusèbe ne fait ici aucun doute, car les prémisses renferment *deux parties :* 1° les Gèles s'attifent, se parfument, se fardent; 2° les Gèles sont très belliqueux; il faut donc trouver un horoscope sous lequel naissent des hommes : 1° lascifs, *σπάταλοι*, 2° courageux, *ἀνδρεῖοι*; c'est ce que nous avons dans le syriaque et chez Eusèbe. Les *Récognitions* ont omis le *secundo;* et leur version, loin de servir à retrouver l'original, doit être corrigée à l'aide des deux autres textes[2].

V. Nous réservons le mot « gnostique » pour les spéculations théosophiques, dénuées de caractère scientifique, caractérisées par l'invention d'êtres imaginaires qui émanent les uns des autres. Les anciens manichéens, comme certains de nos mo-

[1] « Die genannte Stelle erweist also hinlänglich, dass unser syrischer Text aus dem Griechischen übersetzt ist », *Z.D.M.G., loc. cit.*

[2] Firmicus Maternus porte aussi « viros libidinosos, impuros, infames », mais il est postérieur à Bardesane et ne disposait sans doute pas des mêmes sources; on peut en conclure tout au plus que l'auteur des *Récognitions*, s'il n'a pas été conduit *à son texte boiteux* par une faute de lecture, y a peut-être été conduit par le désir d'harmoniser *la fin* de ce texte avec une source analogue à celle de Firmicus.

dernes spirites, semblent s'être adonnés à ces élucubrations, et les auteurs récents, qui voyaient saint Ephrem rapprocher toujours Bardesane de Manès, ont attribué les mêmes erreurs à ces deux hommes, si dissemblables pourtant. Nous avons relevé dans un manuscrit de Berlin (Sachau, 311, fol. 80 v°) le texte suivant :

ܡܐܢܝ ܘܒܪܕܝܨܢ ܣܒܪܝܢ. ܕܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܗ̇ܢܐ ܡܫܝܚܐ ܢܬܩܪܐ. ܠܒܪܗ ܕܐܢܫܐ ܗ̇ܘ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܩܕܡ ܕܢܬܒܪܐ ܐܕܡ. ܘܡܛܠ ܕܐܬܚܛܝ ܗܘ ܘܚܡܫܐ ܒܢܘܗܝ. ܐܬܐ ܐܡܪܐ ܘܐܬܪܥܝܬܐ ܕܢܕܟܐ ܐܢܘܢ.

Manès et Bardesane imaginent, [lors]que le Christ s'appelle Fils de l'homme, que c'est l'homme qui était avant qu'Adam ne fût créé. Parce que celui-ci pécha ainsi que ses cinq enfants[1], l'Agneau vint avec la Pensée (le Verbe?) pour les purifier.

Les anciens auteurs n'attribuent rien de ce genre à Bardesane. Ces spéculations sont d'ailleurs l'opposé de ses préoccupations toutes scientifiques, expérimentales ou poétiques, il n'en est donc pas responsable.

II

ATALIÂ, OU LE DRAGON CÉLESTE, CAUSE DES ÉCLIPSES DE LUNE, D'APRÈS SÉVÈRE SÉBOKT.

Les éclipses de Lune ont été expliquées d'abord par l'interposition d'un corps opaque entre le Soleil et la Lune[2]. Avant de savoir que ce corps opaque était la terre, on imagina un dragon ☊ qui aboutissait en deux points diamétraux de la

(1) Cain, Abel, Seth, Kélêmat et Lebôda (?); cf. W. Budge, *The Book of the Bee*, Oxford, 1886, p. 25.

(2) Bailly, *Histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1775, p. 50.

sphère céleste et qui était animé du mouvement même des nœuds de la Lune. Les éclipses avaient lieu lorsque la vue de la Lune nous était interceptée, à son passage dans l'écliptique, par la tête ou par la queue de ce dragon[1]. Cette croyance a laissé de nombreuses traces dans nos livres : les nœuds ascendant et descendant de la lune (points où elle traverse l'écliptique) étaient nommés «la tête» et «la queue»[2], leur longitude se représente encore par un *dragon* ☊[3] (au lieu de ♌)[4]. L'intervalle compris entre deux passages consécutifs de la lune à son nœud ascendant est encore nommé : révolution *draconitique*[5].

Les astrologues attribuaient encore à ce dragon certaines influences sur les horoscopes.

Dans un intéressant manuscrit de cosmographie syriaque, acquis depuis peu par M. Omont (Bibl. nat., n° 346), nous avons trouvé un petit traité de Sévère Sébokt (milieu du VIIe siècle), composé pour montrer que les éclipses de lune sont dues à l'interposition de la terre, qu'il n'y a pas de Dragon céleste pour causer les éclipses et que son influence sur les horoscopes est donc tout imaginaire. Nous avons ainsi une interprétation nouvelle du syriaque ܐܬܠܝܐ ou ܐܬܠܘܝܐ «éclipse de soleil et de lune»[6]. Nous lisons ܐܬܠܝܐ «Ataliâ» pour rattacher ce mot plus directement à l'assyrien *Atalû* «éclipse»[7]

[1] Les Chinois, persuadés que la Lune courait alors le risque d'être dévorée — du moins à son passage près de la tête, — faisaient «un bruit épouvantable de tambours et de cymbales» pour la secourir en effrayant le dragon; DELAMBRE, *Histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1817, t. I, p. 361.

[2] DELAMBRE, *Abrégé d'astronomie*, Paris, 1813, p. 319.

[3] C. WOLF, *Astronomie et géodésie*, Paris, 1891, p. 283.

[4] Pour le nœud descendant on renverse ce signe; cf. DELAMBRE, *ibid.*

[5] C. WOLF, *ibid.*, p. 287.

[6] Payne SMITH, *Thesaurus Syriacus*, t. I, p. 423.

[7] Cf. EPPING, *Astronomisches aus Babylon*, Fribourg en Br., 1889, p. 103.

dont il semble provenir, car nous ne croyons pas pouvoir le rattacher à un mot grec.

Nous résumons ou citons les passages les plus importants de Sévère : Au fol. 51 v°, après la fin du traité sur l'astrolabe plan[1], le compilateur du manuscrit ajoute :

ܩܦܠܐܘܢ ܐܚܪܢܐ ܥܠܘܗܝ ܕܐܝܟܢܐ ܗܘ ܥܠܬܐ ܕܐܩܠܝܦܣܝܣ ܕܣܗܪܐ.

Autre chapitre : Sur la cause des éclipses de lune.

Les éclipses de lune, dit notre auteur, ont lieu lorsque la lune passe dans l'ombre projetée par la terre et, comme cette ombre reste dans l'écliptique, l'éclipse ne peut avoir lieu qu'au moment de la pleine lune si la lune est assez proche de l'écliptique, c'est-à-dire des nœuds ascendant ou descendant, pour être dans le cône d'ombre. Ces nœuds d'ailleurs se déplacent d'un signe à l'autre, de sorte que les éclipses peuvent avoir lieu dans tous les signes du zodiaque.

Le nœud rétrograde de 1° 26′ à chaque révolution, de sorte que la lune, après avoir percé l'écliptique en allant du Sud au Nord — ce qu'on appelle le nœud ascendant — au premier degré du Bélier, le percera, la fois suivante, en 28° 34′ des Poissons, etc. et qu'en douze révolutions le nœud ascendant aura rétrogradé de 17° 12′ et se trouvera en 12° 48′ des Poissons. Au bout de vingt ans quatre mois et six jours le nœud ascendant se retrouvera de nouveau au commencement du Bélier.

(1) Le manuscrit de Berlin syr. 186 (Peterm. 26) d'après lequel nous avons édité et traduit dans le *Journal asiatique* le traité sur l'astrolabe plan (tirage à part, Paris, 1899) a été transcrit sur le présent manuscrit. Le manuscrit de Berlin n'est pas de l'an 1267 des Grecs (956), comme nous l'avons écrit à tort, p. 7, mais de l'an 1867 des Grecs (1556); cf. Sachau, au n° 186 du catalogue des manuscrits syriaques de Berlin. Le manuscrit de Paris a été écrit en 1620 des Grecs (1309); cf. *La cosmographie chez les Syriens au VIIe siècle, d'après le ms. 346 de Paris*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XV (1910).

ܗܘܐ ܐܬܐܢ ܟܠܗ ܕܡܘܬܢܘܗܝ ܕܢܩܡܬܐ ܗܟܝܢ ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ
ܒܥܠܡܐ. ܗܘ ܕܡܛܠ ܕܠܐ ܐܫܬܟܚܘ ܐܝܟܢ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ. ܟܕܝܐ
ܗܘ ܕܐܬܟܠ ܢܟܗܘ. ܟܕ ܕܝܢ ܚܙܘ ܡܘܬܢܘܗܝ ܡܢ ܕܘܟ ܠܕܘܟ.
ܐܫܬܪܘ ܡܫܬܥܘܝܢ ܕܟܘܫܦܐ ܡܕܡ ܐܬܚܘܝ. ܟܕ ܠܘܬ ܫܪܘ
ܠܐܣܟܝܡܐ ܕܕܝܠܗܘܢ ܕܐܬܐ ܠܘܬ ܟܘܠܐ ܚܕܕܐ. ܕܢܫܐ ܘܕܘܟܐ
ܐܬܐ ܠܗ ܠܟܘܫܦܐ ܐܬܪܗ. ܘܕܡܟܘܬܐ ܦܠܓܗ ܕܐܣܦܪܐ
ܐܬܘܗܝ ܐܘܪܚܗ. ܟܕ ܠܐܬܟܢܫܘܢ ܡܢ ܢܫܐ ܟܠܗ. ܟܡܬܟܢܫܘܢ
ܕܝܢ ܕܘܟܐ. ܟܕ ܠܘܬ ܐܬܟܢܫ ܕܟܘܢ ܘܟܢܫܟܘܬܐ ܕܟܗܘܢ ܗܘ
ܕܐܬܐܡܪܐ ܗܘܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܒܗܬܐ. ܐܡܪܘ: ܕܡܫܘܕܥܬܐ ܟܕ
ܫܩܠ ܐܬܘܗܝ ܦܬܚܗ ܕܟܘܫܦܐ ܗܘ. ܘܡܛܠ ܕܐܡܪܘ ܕܗܘܐ
ܐܦܣܩܘܦܐ (fol. 58 v°) ܫܘܕܥܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܐܬܐܢ ܕܟܠܗ ܡܢ
ܢܘܗܪܐ ܟܕܐ ܡܢ ܗܟܢ ܢܘܗܪܐ ܢܗܝܪܐ: ܐܣܟܝܡܐ ܕܝܢ
ܕܕܝܠܗܘܢ ܐܬܐ ܠܘܬ ܟܘܠܐ ܫܪܝܪܐ. ܘܟܕ ܗܘ ܐܟܝܠ ܡܛܠ
ܕܟܢܫܟܘܬܐ ܐܬܐܢ ܫܘܪܐ: ܐܦ ܗܘ ܕܝܠܗܘܢ ܟܟܒܐ ܟܘܠܐ
ܫܡܝܐ. ܐܬܚܙܝ ܕܡܛܠ ܗܘܐ ܦܘܠܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܫܘܕܥܬܐ.
ܡܛܠ ܟܡ ܕܦܢܘܢ ܠܐܝܕܘܗܝ ܢܘܗܪܐ ܗܠܝܢ ܐܬܐ. ܘܡܢܗܠܐ ܟܘܢ
ܡܢ ܫܪܝܪܐ. ܐܠܐ ܟܕ ܐܝܟܢ ܟܠܗܘܢ ܐܫܬܟܚ ܡܢ ܟܠܗ. ܘܗܘܝܢ ܕܟܠܗܐ
ܐܬܚܘܝ .... ܐܝܟ ܕܐܬܪ ܗܟܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪ: ܕܗܐ ܟܡ
ܐܦ ܟܠܗܝܢ ܕܠܒܝܫܘܬܐ ܚܕܐ ܗܘ ܐܬܟܠܐ: ܕܢܗܘܐ ܡܫܘܚܠܦܬܐ
ܘܡܢܗܘܢ ܟܠܗ ܡܟܐ ܟܕܡܘܬܐ ܕܟܘܟܒܐ. ܢܗܘܐ ܫܪܝܪ ܗܘ ܡܢ
ܕܗܘܐ ܐܦܢ ܐܘ ܢܦܫܗ. ܕܐܦ ܚܕ ܟܘܟܒܐ ܡܛܠ ܗܢܘܢ ܕܐܡܪܝܢ
ܕܐܬܐ ܐܬܟܠ ܐܬܚܙܝ ܟܡܠܝܢ. ܘܗܘܝܢ ܢܘܗܪܐ ܕܟܠܗܘܢ
ܐܬܟܠ. ܘܡܢ ܐܡܪܘ ܕܗܘܐ ܐܦ ܐܬܘܗܝ ܕܟܠܗܘܢ ܐܬܟܠ. ܟܟܒܐ

ܗܝ: ܕܐܦ ܡܢܩܘ̈ܕܬܐ ܗܠܝܢ ܕܡܫܚ̈ܠܦܢ ܕܐܬܠܝܐ ܗܘ ܐܝܟ ܗܘ ܠܓܘܫܡ
ܠܐ ܗ̈ܘܘ ܕܐܬܠܝܐ. ܐܝܟ ܚܕ ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܠܥܘܗܝ. ܐܠܐ ܢܘܩ̈ܙܐ
ܗܠܝܢ ܕܡܬܩ̈ܪܝܢ: ܐܢܒܒܙܘܢ ܘܩܛܐܒܒܙܘܢ. ܐܦ ܗܘܐ ܕܐܬܠܝܐ
ܕܚ̈ܘܝ ܡܢܩܘ̈ܕܬܐ ܘܡܫܬܠܚܝܢ ܒܗ ܚ̈ܕܐ ܒܚܕܐ ܡܫܬܟܚܝܢ
ܕܟܘ̈ܟܒܐ.

Telle est la cause du déplacement de ces points (nœuds) d'un signe à un autre signe. Parce que certains des anciens ne l'ont pas compris, ils ont inventé la fable du Dragon (*Ataliâ*). Lorsqu'ils ont vu le déplacement (des nœuds) d'un lieu à l'autre, ils ont pensé qu'ils étaient un certain corps, et comme ils ont remarqué la forme (σχῆμα) diamétrale (διάμετρον) qu'ils ont l'un pour l'autre, ils ont imaginé que ce corps avait une «tête» et une «queue» et que la mesure de sa longueur était la moitié de la sphère (σφαῖρα), en donnant au nœud ascendant (ἀναϐιϐάζων) le nom de «tête» et au nœud descendant (καταϐιϐάζων) celui de «queue». Lorsqu'ils comprirent encore que l'éclipse des astres avait lieu en ces points et dans leur voisinage que nous avons indiqué, ils dirent encore que la largeur de ce corps est de vingt-quatre degrés[1]. Et parce que, au moment de l'éclipse de lune, il faut que chacun des astres se trouve en l'un de ces points, — car ils ont la forme (σχῆμα) diamétrale (διάμετρον) l'un pour l'autre et, parce que la lune est pleine (πανσέληνος) à cette époque, elle fait aussi (opposition) diamétrale (διάμετρον) au soleil — ils ont imaginé que l'éclipse de lune avait lieu parce que le Dragon (*Ataliâ*) se levait entre les deux (astres) et les cachait l'un à l'autre. Mais nous avons corrigé tout cela plus haut et montré que c'était mensonger... Si quelqu'un dit encore que ce Dragon (*Ataliâ*) est connu aussi dans les livres du Chaldéisme, qu'il dispense des dons et fixe des horoscopes à la manière des sept (planètes); celui qui dit ou objecte cela saura que nous avons combattu aussi, dans notre discours, ces Chaldéens qui disent qu'il y a un Dragon (*Ataliâ*), lorsque nous avons montré clairement qu'il n'y a pas de Dragon (*Ataliâ*). Après

[1] On a trouvé en effet (fol. 53) que la lune ne peut être à plus de 12° 24′ du nœud pour qu'il y ait éclipse. (Le nombre exact est 12°; cf. C. Wolf, *Astronomie et géodésie*, Paris, 1891, p. 315.) Cela donne bien un arc de 24 degrés (moitié de chaque côté du nœud) sur lequel les éclipses peuvent avoir lieu.

avoir montré une fois qu'il n'y a pas de Dragon (*Ataliâ*) il est évident que ces dons que le Dragon (*Ataliâ*), écrit-on, dispenserait, ne proviennent pas du Dragon (*Ataliâ*); comment en effet celui qui n'est pas dispenserait-il (quelque chose)? Il faudrait dire que ce sont les points nommés nœud ascendant (*ἀναϐιϐάζων*) et nœud descendant (*καταϐιϐάζων*) qui dispensent des dons et fixent les horoscopes, selon l'endroit où ils se trouvent dans les signes du zodiaque.

L'auteur conclut qu'il n'y a pas de sort (ܦܠܛܐ) ni d'horoscope (ܒܝܬ ܝܠܕܐ) et que leurs adeptes prédisent exactement les éclipses, non parce que le dragon existe, mais parce que leurs calculs sont exacts et se rapportent en réalité non pas au dragon, mais à la révolution des nœuds.

ܓܠܐ ܗܘ (fol. 59 v°) ܓܝܪ ܕܐܬܪܐ ܕܐܡܪܝܢ ܒܡܚܫܒܢܢ ܕܐܝܟ ܐܝܬܝܗ ܐܢܒܒܙܘܢ ܘܩܛܒܒܙܘܢ: ܐܝܟ ܐܡܪܝܢ ܐܦ ܗܢܘܢ ܕܬܡܢ ܪܫܗ ܕܐܬܠܝܐ ܘܕܘܢܒܗ. ܡܚܫܒܝܢ. ܟܕ ܠܐ ܝܕܥܝܢ ܚܝܠܗ ܕܚܘܫܒܢܐ: ܘܡܛܠ ܡܢܐ ܗܟܢܐ ܡܚܫܒܝܢ. ܘܒܗܕܐ ܒܛܥܝܘܬܐ ܕܐܝܟ ܗܕܐ ܐܬܬܨܝܕܘ.

Il est évident, en effet, que c'est aux points où nous disons, d'après notre calcul, que se trouvent le nœud ascendant (*ἀναϐιϐάζων*) et le nœud descendant (*καταϐιϐάζων*) qu'ils disent, eux aussi, que se trouve la tête du Dragon (*Ataliâ*) et sa queue. Ils computent sans connaître la force de leur calcul ni pourquoi ils calculent ainsi, c'est pour cela qu'ils sont tombés dans cette erreur.

L'auteur ajoute que tous les calculs relatifs aux éclipses ont été faits par Ptolémée et qu'il lui a emprunté tout ce qu'il en a dit.

III

LA PLUS ANCIENNE MENTION ORIENTALE DES CHIFFRES INDIENS.

L'an 973 des Grecs (662 de notre ère), Sévère Sébokt, blessé sans doute par l'orgueil de certains Grecs, revendique pour les Syriens l'invention de l'astronomie. Les Grecs, en effet, se sont mis à l'école des Chaldéens de Babylone et ceux-ci, d'après Sévère, sont des Syriens. Il conclut ensuite, avec beaucoup de raison, que la science appartient à tous, et qu'elle est accessible à tous les peuples et à tous les individus qui veulent en prendre la peine; elle n'est donc pas l'apanage des Grecs. C'est ici qu'il cite les Hindous en exemple[1] :

ܫܒܩ ܐܢܐ ܕܝܢ ܗܫܐ ܠܡܐܡܪ : ܡܛܠ ܚܟܡܬܐ ܕܗܢܕܘܝܐ. ܗܢܘܢ
ܕܐܦܠܐ ܣܘܪ̈ܝܝܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܘܥܠ ܡܫܟܚ̈ܢܘܬܐ ܡܚܪ̈ܝܦܬܐ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ
ܕܒܝܘܠܦܢܐ ܗܢܐ ܕܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ : ܗܢܝܢ ܕܝܬܝܪ ܐܘܟܝ
ܕܚ̈ܝܠܬܢ ܡܢ ܗܘܝ ܕܝܘ̈ܢܝܐ : ܘܒܒܠܝ̈ܐ[2] ܡܠܝܠܬܐ ܕܡܢ̈ܝܢܗܘܢ.
ܘܡܫܘܚܬܐ ܕܠܥܠ ܡܢ ܡܠܬܐ : ܐܡܪܢܐ ܕܝܢ ܗܝ ܕܒܬܫܥܐ ܐܬܘ̈ܬܐ.
ܗܠܝܢ ܕܐܠܘ ܐܝܕܥܘ ܗܢܘܢ ܕܡܣܒܪܝܢ ܒܢܦܫܗܘܢ ܕܗܢܘܢ
ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ ܡܛܘ ܠܫܘܠܡܗ ܕܝܘܠܦܢܐ. ܡܛܠ ܗܘ ܒܠܚܘܕ
ܕܡܡܠܠܝܢ ܝܘܢܐܝܬ : ܡܬܛܦܝܣܝܢ ܗܘܘ ܟܕܘ ܐܦ ܠܗ ܡܫܬܘܕܥܝܢ :
ܕܐܝܬ ܓܝܪ ܐܦ ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܝܕܥܝܢ ܡܕܡ. ܠܘ ܠܝܘ̈ܢܝܐ ܒܠܚܘܕ : ܐܠܐ ܐܦ
ܐܢܫ̈ܝܢ ܥܡ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܐܚܪ̈ܢܝ ܠܫܢܐ.

J'omets maintenant de parler de la science des Hindous, qui ne sont même pas Syriens, de leurs découvertes subtiles dans cette science de

[1] Ms. 346, fol. 170. Voir *Revue de l'Orient chrétien*, XV (1910), p. 248 et suiv.
[2] ܗ ܐܝܟ ܐܬ̈ܘܪܝܐ ܩܕܝܡ in marg.

IMPRIMERIE NATIONALE.

l'astronomie — (découvertes) qui sont plus ingénieuses que celles des Grecs même et des Babyloniens — et de la méthode[1] diserte de leurs calculs, et *de leur comput qui surpasse la parole, je veux dire celui qui* (*est fait*) *avec neuf signes*. Si ceux qui croient être arrivés seuls à la limite de la science parce qu'ils parlent grec, avaient connu ces choses, ils seraient peut-être convaincus, bien qu'un peu tard, qu'il y en a aussi d'autres qui savent quelque chose, non seulement des Grecs, mais encore des hommes de langue différente.

On savait que les chiffres transmis par les Arabes et l'arithmétique décimale provenaient des Indiens[2], mais on ne savait ni à quelle époque ni par quels intermédiaires. D'après le texte précédent, les chiffres indiens étaient connus et très justement appréciés, l'an 662, par un Syrien, au monastère de Qennesré[3]. Ce Syrien d'ailleurs, Sévère Sébokt, est homme de grande valeur qui a influé beaucoup sur la littérature syriaque : il a été évêque de son monastère, il en a fait un centre d'études grecques, il a composé beaucoup d'écrits, il a eu de nombreux disciples dont l'un, Athanase de Balad, devint patriarche des jacobites, tandis que d'autres, Jacques d'Édesse et sans doute Georges des Arabes, sont des traducteurs et des polygraphes

(1) On lit en marge : « C'est-à-dire : comme des règles. » On peut voir ici une allusion aux « vers mémoratifs où les Hindous ont coutume de lier ensemble une multitude d'idées qui n'ont d'ailleurs aucune espèce de connexion..., ils ont composé quatre vers qui indiquent le nombre des étoiles dans chacune des 27 constellations », Delambre, *Histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1817, t. I, p. 449. Aryabhata, né vers 475, a composé un ouvrage consacré à l'astronomie et au calcul; « écrit en vers, il se compose de théorèmes sans démonstrations, destinés probablement à être appris dans les écoles, et il indique des connaissances arithmétiques assez sûres de la part de son auteur », J. Boyer, *Histoire des mathématiques*, Paris, 1900, p. 69-70.

(2) Cf. Delambre, *loc. cit.*, p. 518. Planude, au XIVe siècle, intitulait son arithmétique « calcul selon les Indiens ».

(3) Fondé par Jean Bar Aphtonia, vers 530, sur l'Euphrate, en face d'Europus (Djérabis); cf. F. Nau, *Vie de Jean Bar Aphtonia*, texte et traduction, Paris, 1902, et F. Nau, *Notes sur le monastère de Qennesré*, dans les *Actes du XIVe congrès des Orientalistes*, t. II, p. 112-135.

bien connus. Nous pouvons être certains que la connaissance des chiffres indiens, constatée en 662 au bord de l'Euphrate chez Sévère, a été transmise par lui à de nombreux disciples. Ce sont donc encore les Syriens qui nous apparaissent ici comme les intermédiaires[1] qui ont transmis les chiffres indiens aux Arabes et aux Grecs modernes.

IV

LA DATE DU TRAITÉ DE SÉVÈRE SÉBOKT SUR L'ASTROLABE PLAN[2].

Sévère a composé ce traité avant l'année 660, car il écrit en cette année, au sujet de la latitude des climats[3] : «Nous avons montré cela plus clairement, avec d'autres choses analogues, *dans le traité* (σχόλιον) *que nous avons fait au sujet de l'astrolabe.* »

Il reste donc établi que l'astrolabe plan a été inventé par les Grecs, décrit par les Syriens et transmis par ceux-ci aux Arabes. Nous croyons toujours, comme nous l'avons déjà écrit[4], qu'il a été décrit par Vitruve et inventé par Eudoxe ou par Apollonius[5].

P. S. Dans un intéressant article qui nous arrive à l'instant,

(1) Sévère était originaire de Nisibe, et l'Orient, depuis Alexandre, avait sans doute conservé avec l'Inde des relations commerciales auxquelles sont venues se joindre les rapports mutuels des chrétientés de ces pays.

(2) Édité et traduit par nous, *Journ. asiat.*, IXe série, t. XIII, 1899; tirage à part, Paris, 1899.

(3) Ms. 346, fol. 113. Voir *Revue de l'Orient chrétien*, t. XV (1910), p. 237.

(4) *Loc. cit.*, p. 12-18 du tirage à part.

(5) Ajoutons que les écrits de Sévère Sébokt ont été utilisés par Bar Hébraeus. il les cite explicitement en un endroit, cf. F. Nau, *Cours d'astronomie rédigé en 1279 par Grégoire Aboulfarag, dit Bar Hébraeus*, Paris, 1899, texte p. 106, traduction p. 91; il les suit souvent sans les citer.

Z.D.M.G., t. LXIV (1910), p. 555-560, M. Th. Noeldeke dit avoir lu une fois de plus le *Livre des lois des pays* et tenir toujours que le syriaque est l'original de tous les textes conservés. Nous sommes heureux de pouvoir ainsi mettre notre propre conclusion, *supra*, p. 217, sous son patronage.

Signalons encore ici que l'histoire de Bardesane, rapportée par Michel le Syrien, provient de l'*Histoire universelle* d'Agapius, évêque de Mabboug, cf. *Patrologia Orientalis*, t. VII, p. 518-521. Nous avons supposé que c'est une légende, formée avec des éléments de valeur diverse, pour rattacher plus étroitement Bardesane à la ville de Mabboug, cf. *Revue de l'Orient chrétien*, t. XV (1910), p. 335-336.

STÈLE DE SA LIEN,

CONSTITUTION DES GRANDS FIEFS LOLOS,

PAR

M. LE COMMANDANT D'OLLONE.

L'ensemble assez hétérogène de populations qu'on désigne sous le nom de Lolos — nom tout à fait arbitraire dont on trouvera plus loin l'explication — a été traité durement par la fortune. Autrefois riche et puissant, il a été dépouillé et en partie soumis; seuls ont gardé leur indépendance ceux qui, résignés à une vie d'outlaws, se sont réfugiés dans des monts escarpés où, traqués par les Chinois, ils se défendent au prix du renoncement à toute installation permanente et par suite à tout confort, à tout art, à toutes les apparences de la civilisation.

Cette décadence matérielle s'est accompagnée d'une déchéance encore plus fâcheuse dans l'estime du monde. Ils y occupaient, lors de la découverte de la Chine par l'Europe, un assez bon rang, et, sans remonter à Marco Polo, dont les descriptions ne s'identifient point avec une parfaite certitude, on peut voir dans ce que dit du Halde de la nation des Lolos, quelle était alors la renommée de leurs princes, leur puissance, et le cérémonial qui les entourait, preuve d'une civilisation déjà raffinée.

Or, si, après un long silence, on passe à ce qu'en disent les contemporains — et M. Cordier a pris soin d'en présenter la synthèse la plus complète dans le *T'oung Pao* de décembre 1907, — il semble qu'on n'ait plus affaire qu'à des sauvages : qu'il s'agisse des notices traduites d'ouvrages chinois ou des notes recueillies par les voyageurs européens, l'impres-

sion est la même, et d'autant plus frappante que les Européens marquent généralement quelque prédilection pour ces indigènes.

Ainsi aucun lien ne s'établit entre les sauvages d'aujourd'hui, que missionnaires et voyageurs se contentent d'étudier par l'observation directe comme ils le feraient pour les naturels du Centre Africain ou de la Nouvelle-Guinée, et les nobles seigneurs d'autrefois. Et comme le nom de «Lolo» n'apparaît dans aucun texte historique ancien, on était presque en droit de se demander si la brillante description de du Halde n'était pas le fruit de renseignements inexacts, embellis par l'éloignement, et de s'en tenir aux descriptions des témoins oculaires qui nous les dépeignent aujourd'hui comme des «primitifs».

Mais déjà ce doute n'était plus permis. M. Chavannes (dans le *T'oung Pao* de décembre 1905) et le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* de juin 1905 ont publié deux pièces décisives, véritable trait de lumière : ce sont les estampages, relevés à Lou K'iuan hien par M. Charria et le Père Ducloux, d'une inscription en caractères Ts'ouan et d'une inscription chinoise contiguë qui permet d'en inférer le sens et la date, 1533. Or ces caractères Ts'ouan ne sont autres que les caractères Lolos. Il ressortait de cette découverte dont l'honneur principal revient à M. Pelliot, sur les indications duquel elle a été faite, que toutes les mentions relatives aux Ts'ouan contenues dans les Annales chinoises aux époques antérieures s'appliquaient, ou du moins pouvaient s'appliquer, aux Lolos.

Il devenait donc certain que les Lolos ont une histoire — ce que, à vrai dire, aurait dû rendre évident le fait qu'ils ont pu résister jusqu'ici par les armes à toute la puissance chinoise, fait inexplicable sans des guerres incessantes et une organisation solide.

C'est de cette histoire, véritable base de toute étude sur les populations et sans la connaissance de laquelle il serait puéril

de vouloir parvenir à l'intelligence de leur caractère, de leur organisation et de leurs mœurs, que nous nous sommes efforcés de rechercher les matériaux, dans la mesure où nous le permettait la vaste étendue du champ assigné à notre exploration. La Société asiatique a déjà reçu connaissance, par les soins de M. Chavannes, de trois inscriptions relevées par nous, qui parlent de puissants seigneurs Ts'ouan, bientôt qualifiés du titre de roi, et nous font remonter jusqu'à l'an 405 ap. J.-C. Mais s'il était utile de retrouver ainsi le passé lointain des Lolos, il me paraissait plus urgent encore de rattacher les indigènes actuels, ces « primitifs » décrits par les voyageurs, à leurs illustres ancêtres, avec lesquels ils semblent n'avoir aucun rapport. Qu'est, par exemple, devenue cette princière famille des Fong, dont les inscriptions de Lou K'iuan hien, voici quatre cents ans seulement, célébraient les mérites? Nul voyageur, bien qu'une grande route très fréquentée traverse la région, n'en a signalé la trace. Il semblerait qu'il n'y ait aujourd'hui qu'une poussière de tribus sans cohésion, plongées dans la barbarie ou absorbées par la civilisation chinoise.

Tout d'abord nous sommes arrivés à constater que presque partout, sous le vain simulacre de circonscriptions administratives chinoises, existent toujours les principautés indigènes, dont quelques-unes avaient déjà été signalées par Colborne Baber, M. Bonin, et surtout par le marquis de Vaulserre dont les précieux renseignements nous ont été fort utiles : dès lors nous nous sommes attachés à découvrir l'histoire de leurs dynasties. Quelques détails sur la manière dont nous y sommes parvenus pour l'une des plus importantes ne seront pas inutiles à faire comprendre le mystère qui enveloppe ces régions, l'ignorance de l'état véritable des Lolos qui en est résultée, et les erreurs auxquelles elle a donné naissance.

Nous ne pouvions compter sur le secours des livres lolos, même après être parvenus à déchiffrer leur écriture. Non que,

comme on l'a dit, ces livres ne contiennent que des prières : c'est en effet le cas de tous les livres qu'on a pu se procurer jusqu'à présent, mais presque chaque famille possède le registre de son histoire particulière, son automonographie; chaque chef de famille, à tour de rôle, y inscrit ou y fait inscrire par un clerc tous les événements de sa vie, le nom de sa femme et de ses parents, la naissance de ses enfants, et tous les faits un peu saillants : quand il s'agit d'une famille princière ce registre peut presque tenir lieu d'annales du clan. Bien mieux, j'ai pu acquérir la certitude que de véritables livres d'histoire existent chez les princes et chez quelques *pimo* (lettrés ou prêtres) particulièrement instruits. Mais ces manuscrits, qui contiennent le trésor d'honneur de la famille ou du clan, ne sont pas à vendre ni à donner. Et quant à se faire raconter ou traduire leur contenu, peine inutile : les Lolos donnent à tous les lieux des noms différents de ceux qu'emploient les Chinois, et impossibles à identifier, si bien qu'on ne parvient pas à comprendre où se passent les événements ni même à en saisir la suite.

Au cours de mon exploration des Lolos indépendants au printemps de 1907, je fut mis au courant d'une usurpation qui est l'origine de dissensions graves parmi les clans. Le prince (en lolo : *nzemo*) Len, dont l'autorité, nominale tout au moins, s'étend sur presque tout le pays depuis le parallèle de Ning-yuen fou jusqu'au Ta tou ho, n'appartient point à la dynastie légitime : celle-ci, dépossédée par le père du *nzemo* actuel, est celle des Ngan, dont l'héritier revendique toujours ses droits et a réclamé, en vain, il est vrai, l'appui de l'autorité chinoise pour reconquérir le pouvoir.

C'était là une occasion unique d'arriver à déchirer une partie du mystère : puisqu'un prince avait soutenu ses droits historiques devant l'autorité chinoise, il fallait que l'exposé en eût été fait en chinois, et il ne s'agissait plus que de se le procurer.

Mais le prétendant vivait réfugié chez un parent, fort loin de là, et dans la direction opposée à celle que je suivais. C'est pourquoi, ayant achevé mon premier itinéraire, je revenais six mois plus tard au Kien Tch'ang avec toute ma mission et je me rendais à Sa Lien, village situé sur le Ngan ning ho à peu de distance de son confluent avec le Ya long, et où, en dehors de missionnaires français, aucun Européen n'était encore allé. Là réside Ngan Wei Cheng, le prétendant à la principauté du Ta leang chan septentrional.

Cet infortuné descendant d'une antique lignée, flatté au plus haut point de notre démarche et espérant en notre appui, ne tarda pas à nous produire les pièces de son procès : la principale était la copie d'une stèle où sont exposées la fondation du fief qu'il réclame et l'investiture donnée à son ancêtre. Plus l'historique nous parut intéressant, plus cette copie devenait insuffisante : c'était la stèle elle-même que nous voulions. Mais là il fallut quelque opiniâtreté pour réussir : la stèle se trouvait, nous fut-il répondu, dans un endroit éloigné et difficilement accessible; quand il fut avéré que nous voulions nous y rendre et y être guidés par le prince lui-même, celui-ci déclara qu'elle avait été brisée et n'existait plus. Ce ne fut qu'au moment même de notre départ, et sur notre assurance que, faute de preuves convaincantes, nous ne pouvions prendre ses intérêts, qu'il se décida, avec un grand effort, à nous révéler que la preuve était là, à Sa Lien même, dans le yamen de son neveu, qui est le seigneur du district. Et nous pûmes enfin en prendre l'estampage.

A l'aide de cette pièce fondamentale, des traditions de famille, et des monographies de Houei Li tcheou, de Si Tch'ang hien (Ning Yuen fou) et de Yue Hi ting, il nous a été possible de restituer la généalogie, bien qu'assez compliquée, de cette puissante maison dont les branches se partagent encore une grande partie du pays. A travers des péripéties analogues,

nous avons obtenu le même succès en ce qui concerne la famille Long, celle-là purement lolo, qui joue un rôle prépondérant dans la région, symétrique de l'autre côté du Yang tse, de Tchao T'ong et Wei Ning (Yunnan septentrional et Kouei tcheou), ainsi que plusieurs autres familles secondaires, les unes lolo, les autres chinoises ou non autochtones.

Avant de donner la traduction que le capitaine Lepage, membre de ma mission, a faite de cette inscription, il n'est pas inutile d'en mettre en lumière les points principaux.

Tout d'abord on y voit les Chinois, vainqueurs des derniers débris de la domination mongole, partager le pays entre les généraux et les officiers de l'armée victorieuse et leur constituer des fiefs héréditaires lesquels subsistent encore aujourd'hui. C'est très nettement le régime de la féodalité militaire. Nous l'avons trouvé presque partout dans la Chine montagneuse qui a dû être conquise pouce par pouce, et il donne un éclatant démenti à l'opinion trop répandue que la Chine n'est, sous le pouvoir autocratique de l'empereur, qu'une vaste démocratie sans noblesse terrienne. Cette noblesse terrienne a pu, pour diverses raisons trop longues à exposer ici, disparaître en certains points des plaines, bien qu'on la trouve encore en maints autres; mais dans les montagnes, c'est-à-dire dans plus de la moitié de la Chine, elle est parfaitement florissante.

Ces grands vassaux ont pour sujets des indigènes, des non-Chinois : là où la race est docile, ils parviennent à les chinoiser, en apparence du moins; mais fatalement, là où ses sujets sont énergiques, le prince en arrive à accepter leur langue et leurs mœurs, et c'est ce qui explique comment les *nzemo* (ou *t'ou sseu* en chinois) du pays lolo indépendant, qui ne savent même pas le chinois et mènent le rustique genre de vie des Lolos, sont pourtant pour la plupart d'origine chinoise, de leur propre aveu, et ont conservé certains traits nullement lolos. On voit là une fois de plus combien le

Chinois, qu'on dit intransformable, s'adapte facilement aux circonstances; ce qui ne contribue pas peu à inspirer une grande méfiance sur la pureté des races indigènes, qui souvent contiennent une proportion considérable de Chinois «déchinoisés»[1].

Il faut d'ailleurs remarquer que Ngo, l'ancêtre de la dynastie, était né à Tali, alors capitale du royaume de ce nom, après avoir été celle du Nan tchao, et que, par suite, il est difficile de préciser à quelle race, entre toutes celles qui peuplaient cet Etat, il devait appartenir. Notons aussi que plusieurs de ses parents furent pourvus de charges dans une région au sud de Tali, comme si quelque intérêt les attirait de ce côté : peut-être était-ce là le berceau de cette famille qui domine encore une grande partie des pays lolos.

Mais d'ailleurs ces pays étaient-ils, à l'origine, peuplés de Lolos? Ceci ne me paraît nullement démontré, et je crois, pour plusieurs raisons appuyées sur de nombreux textes, que les Lolos ne sont que des immigrants assez récents dans ces contrées. Ainsi s'expliquerait la facilité, toute relative d'ailleurs, avec laquelle elles ont été conquises par les Chinois et gouvernées par des princes non autochtones. Là où le Lolo pur sang domine, il fait aujourd'hui encore une résistance victorieuse à l'envahisseur, et même, prenant l'offensive, il conquiert à son tour.

Le fief qui, d'après la stèle, est concédé à perpétuité au chef de la famille Ngan, et qui porte le nom administratif de Mi I fen seu (sous-district de Mi I), dont Sa Lien est le chef-

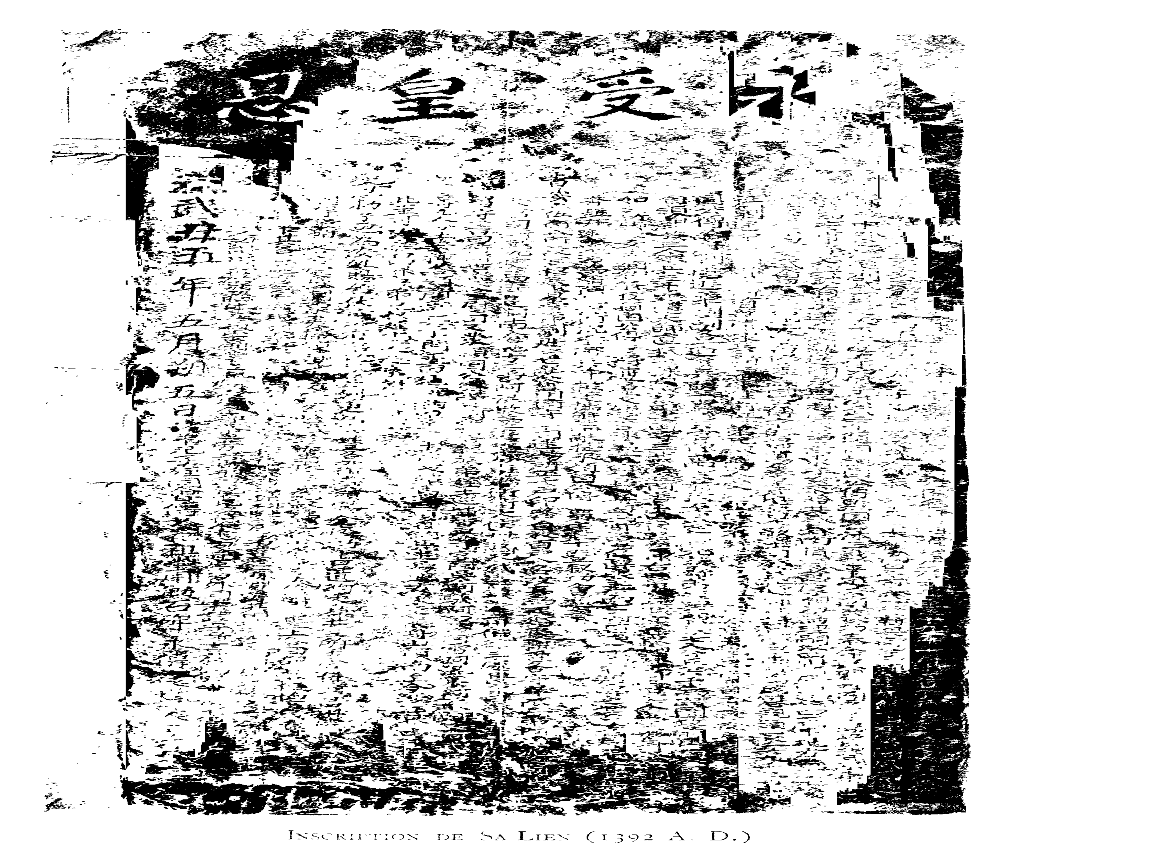
[1] Notons que notre inscription de l'an 458, déjà traduite par M. Chavannes, rattache la famille qu'elle célèbre à une ascendance impériale, en passant par les rois de Tch'ou et par de célèbres personnages chinois. M. Chavannes voit dans cette filiation quelque tour de passe-passe et croit qu'il s'agit de princes purement lolos. Sans attribuer plus de créance qu'il ne convient à la généalogie indiquée, je ferai seulement observer, par l'exemple de la présente stèle, que l'origine chinoise de cette lignée n'est pas improbable.

lieu, est toujours, depuis plus de cinq cents ans, aux mains de la famille, de même que les fiefs vassaux de Houei Long, Pou Tsi tcheou, Tchang tcheou, etc., mais les vrais Lolos y sont rares. Au contraire le fief enlevé à Ngan Wei Cheng, celui de Kien Tch'ang, qui comprend la plus grande partie du Ta leang chan, est aujourd'hui habité par de nombreux Lolos de race pure, de l'humeur la plus batailleuse. Ceux-ci ne devaient pas s'y trouver, du moins en grand nombre, lors de la constitution du fief, car, bien loin que le Ta leang chan soit, comme on l'a cru jusqu'ici, le berceau de leur race, il est surtout peuplé de Lolos émigrés du Yunnan et du Kouei tcheou, qui s'y sont réfugiés depuis 1729. S'étant multipliés, ils ont fini par se débarrasser du joug étranger, et le *nzemo* Len, qui a remplacé les Ngan est, lui, de pur sang lolo. C'est un des épisodes caractéristiques de la réaction indigène contre le conquérant, qui est aujourd'hui plus vive que jamais.

On voit par là la permanence, la vitalité et l'activité politique de ces petits États qui se partagent la Chine montagneuse, sans que le voyageur qui les traverse sur une route chinoise, couchant dans des préfectures ou sous-préfectures, soupçonne qu'ils existent et se doute que ces villes murées ne sont autre chose que des postes d'observations et de surveillance, dans un pays de très lâche protectorat qui a conservé sa vie autonome avec ses langues, ses écritures, ses coutumes, son organisation féodale et son histoire aussi ancienne que celle de l'expansion chinoise.

INSCRIPTION DE SA LIEN.

Le texte dit que cette stèle a été élevée dans le temple des Ancêtres de la famille Ngan, mais aujourd'hui elle se trouve couchée horizontalement dans une pièce du *Siang fang* (bâtiment latéral) de l'ouest de la seconde cour du yamen du *t'ou*



Inscription de Sa Lien (1392 A. D.)

sseu (seigneur indigène) de Mi I, à Sa Lien. Elle n'a point de socle, et il est évident qu'elle a été transportée dans ce local, vraisemblablement, comme on nous l'a dit, après l'incendie du Temple des Ancêtres durant une guerre.

« Éternellement l'objet de la faveur impériale.

« Le fils du Ciel agit suivant une règle absolue et les Barbares des quatre régions lui sont soumis. Un souverain éclairé vient à nouveau de monter sur le trône; il instruit le peuple et lui accorde de nouveaux bienfaits sans prix qu'il est nécessaire de transmettre à la postérité pour qu'ils servent de modèle.

« Je m'appelle Ngo, mon prénom est Wang Hou, et mon surnom Wei To. Je naquis au milieu de la nuit, le 15e jour de la 10e lune de la 19e année Tche Tcheng des Yuan (1359), d'une ancienne famille de Tali[1] du Yunnan. Les Yuan agissant en tyrans cruels, les êtres animés vivaient dans l'inquiétude. Les hommes, malgré leur nombre, le pays, malgré ses richesses, n'avaient plus de pitié pour ceux qui souffraient. Les gens de science et de talent désirant un prince éclairé, le ciel accéda à leur désir

« Notre grand empereur T'ai Tsou (de la dynastie) Ta Ming[2], après tous les heureux présages de son avènement, prit en personne le commandement de ses courageuses armées et obtint une victoire complète. Aussi les Yuan Louo[3]

[1] 大理府 Ta li fou, préfecture du Yunnan. C'est l'ancien *K'oen Mi* 昆彌 des Hia et des Tcheou, devenu *Yé Yu* 葉楡 sous les Han; d'abord *Yao tcheou* 姚州, puis *Nan tchao* 南詔 sous les T'ang; et *Ta li fou* à partir des Cinq Dynasties.

[2] T'ai Tsou, premier empereur de la dynastie des Ming (1368-1644), dont le *nien hao* (nom de règne) est Hong Wou 洪武.

[3] 元虜, Yuan pillards, nom injurieux souvent donné à la dynastie mongole des Yuan, en souvenir des expéditions de pillage par lesquelles les Nomades ont préludé à la conquête de la Chine (*Louo* signifiant « piller »).

s'enfuirent-ils à son approche. L'empereur dispersa les bandes errantes au dedans et au dehors, pacifia toutes les régions et établit solidement son empire.

«Le T'ou Yeou K'i (officier supérieur indigène) Tao Pei, en la 2e année Hong Wou (des Mings) [1369], à la suite de Fou, duc de Ying[1], et de Mou, duc de Kien[2], qui pacifièrent le Yunnan en trois ans, acquit des mérites et reçut de l'Empereur un décret lui accordant (comme récompense) le nom de T'ao, le prénom de Tcheng Ngen et la charge de Préfet aborigène à titre héréditaire du King Tong[3]. Mon père eut avec lui une amitié que rien ne troubla. Il l'accompagna à son poste et s'établit lui-même au King Tong; il maria ses enfants à ceux de son ami, et tous vécurent comme les os et la chair (d'un même corps), unis d'étroite amitié, se prêtant une aide mutuelle dans leurs affaires.

«Dans la suite, des bandits venus des Pays de l'herbe[4] dévastèrent sans trêve toute la région du Kien Tch'ang[5] dépendant du Sseu tch'ouan, pendant nombre d'années. Les fonction-

(1) Fou 傅, Ying Kouo Kong 頴國公, avait comme prénom officiel Yeou To 友德. C'est un célèbre général de la période hong wou (1368-1399), de l'empereur T'ai Tsou des Ming; il fut exécuté en 1394 pour une prétendue conspiration.

(2) Mou 沐, Kien Kouo Kong 黔國公 avait comme prénom officiel Ing 央; vice-roi du Yunnan, il est resté célèbre pour les bienfaits de son administration, à l'égal du premier gouverneur général installé par la Chine, le Seyid Edjell (*ou* Saï tien tche), auquel il est souvent associé dans la vénération publique.

(3) 景東世襲土知府 King Tong Cheu Si T'ou Tcheu Fou. King Tong, aujourd'hui détruite, était autrefois une ville importante, au sud-ouest de Tch'ou Hiong fou sur la Rivière noire; à une vingtaine de lis de l'ancienne ville se trouve une sous-préfecture du même nom.

(4) Le Ts'ao Ti 草地, nom que donnent les Chinois à tous les pays qui ne sont pas soumis à la culture et qu'habitent les nomades pasteurs. Il s'applique sans doute ici aux premières terrasses du plateau tibétain voisines du Kien Tch'ang.

(5) 建昌衛, région du Ning Yuen fou actuel.

naires militaires et civils (de la province) rendirent compte au Trône qui ordonna comme précédemment à Fou, duc de Ying, d'envoyer des troupes mettre fin au désordre. Celui-ci fit savoir aux chefs indigènes (T'ou sseu) de toutes les provinces qu'ils eussent à se hâter de fournir des troupes pour accompagner l'armée dans son expédition répressive. Le préfet aborigène du King Tong, T'ao Tcheng Ngen, en personne amena neuf mille hommes de son pays, qui partirent châtier les malfaiteurs.

« Mais, durant le trajet, le préfet tomba malade au point de ne plus pouvoir marcher, il me demanda de prendre le commandement de ses troupes et de continuer la campagne. Mon frère, mon oncle, mon neveu et moi assurâmes cette lourde charge, sans ménager les fatigues, désirant nous dévouer et nous dépenser comme des chiens et des chevaux[1]. Peu après, je fus investi de l'autorité militaire, et un nouveau bienfait de Fou, duc de Ying, me conféra le titre et le brevet de « Tch'ao Louo Yeou K'i » (Yeou K'i, exterminateur des Louo[2]).

« Prenant alors le commandement des troupes, je suivis le commandant de l'avant-garde, Tch'en Wan Tch'e, dans sa marche. Arrivés à Yuan mo hien du Ou Ting fou[3], mes frères et neveux ainsi que moi-même, en tout sept personnnes, prenons 6,000 hommes divisés (en deux fractions qui suivent) deux routes différentes pour cerner et attaquer l'ennemi. Débouchant de Nan Ts'ang[4] et de Yen Tsing[5], avec trois de mes parents et 3,000 hommes, et suivant le général en chef,

(1) C'est une expression stéréotypée indiquant un entier dévouement.

(2) 剿虜遊擊.

(3) 武定府元謀縣. Yuan mo hien, sous-préfecture du Yunnan dont le territoire est limitrophe du Sseu tch'ouan et qui commande la grand'route qui relie les deux provinces par le Kien Tch'ang.

(4) 南倉.

(5) 監井 Yen Tsing.

nous arrivons au repaire de Yue Lou [1] des Kouo [2] révoltés que nous cernons et occupons trois ans durant [3]. Mon neveu

(1) Il s'agit de Yuelou Timour, de la famille impériale mongole, fils ou petit-fils du prince de même nom qui avait été banni au Yunnan, pour avoir assassiné l'empereur Ying tsoung (Soutai Bala) en 1323. Son descendant, nommé par les Yuan *ping tcheng* de toute la région du Kien Tch'ang et des pays mosso, avait fait en 1382 sa soumission aux Ming qui l'avaient maintenu dans son commandement avec le titre de *Tcheu Hoei Cheu*. Il se révolta en 1390 ou 1392. Son «repaire» doit être Pai Hing tcheou, dans le pays mosso; c'est là qu'il fut pris, d'après la *Monographie de Houei Li tcheou* (livre VII, p. 14 et suiv.) et l'*Histoire des Ming*. Il avait d'ailleurs d'autres repaires : l'un d'eux montre encore ses ruines sur le Yue Lou chan (mont de Yuelou) à 30 kilomètres au sud de Houei Li tcheou.

(2) 猓, ordinairement *Kouo*. Ce caractère est employé habituellement pour désigner les Lolos dans les ouvrages locaux et doit être actuellement lu *Louo* ou *Lo*, ainsi que l'a déjà proposé M. Pelliot (*B.E.F.E.-O.*, t. IV, p. 1113), par analogie avec d'autres caractères où la gutturale initiale est transformée en une liquide. C'est, en effet, ce que précise formellement le *Résumé de l'histoire des fonctionnaires indigènes de Ning Yuen fou*, ouvrage manuscrit dont nous avons pu copier plusieurs passages importants. — «Dans la langue des Barbares la race noire (les nobles) est appelée «Neu Sou» 鍔蘇 (Ngo Sou d'après la prononciation de Péking, mais Neu Sou suivant celle du Kien-Tch'ang)... en langue chinoise Neu Neu 鍔鍔, qui, par altération, a fait 猓猓 ou 玀玀 Lolo.» — On voit, d'après ce texte, que 猓 qui ordinairement se lit *Kouo* est ici pris comme équivalent à 玀 *Lo* ou *Louo*, et par conséquent doit se lire de la même manière, au moins dans les textes récents. Mais le passage ci-dessus n'établit pas que l'équivalence de 猓 et de 玀 ait toujours existé; elle s'expliquerait peut-être par une substitution progressive d'indigènes Lo ou Lolo aux indigènes Kouo, qui semble conforme à l'ensemble des textes historiques que nous avons réunis. C'est pourquoi nous avons conservé dans cette traduction l'orthographe *Kouo*. Les questions qui embrassent toute l'origine de la race lolo demandent à être traitées à part. — Notons que ce même texte, en même temps qu'il précise la lecture actuelle *Lolo* pour *Kouo Lo*, nous révèle définitivement l'origine tant discutée du nom de Lolo, que les Lolos ne portent pas : il vient, conformément à l'hypothèse émise par l'abbé Vial, mais tout récemment encore combattue, du vrai nom *Neusou* ou *Noseu*.

(3) Ce passage est nettement en contradiction avec l'*Histoire des Ming* qui ne fait commencer la révolte de Yuelou Timour qu'en 1392, l'année même de l'érection de la stèle de Sa Lien qui en raconte l'achèvement. D'après notre texte, la révolte aurait commencé trois ans plus tôt, la vingt-troisième année Hong Wou (1390). D'ailleurs presque tous les détails diffèrent dans les deux

Ngo P'ou Pou, prenant par derrière le village des rebelles, l'attaque à droite et à gauche, le détruit et prend vivant le prince des Kouo, Yue Lou.

« Cet homme avait la tête grosse comme un boisseau, les yeux semblables à des sceaux de bronze, les mains comme des bambous délicats et des pieds de femme. Il fut envoyé, étroitement enchaîné, au duc de Ying. Aussitôt le « Tsong Ping Kouan[1] », Tch'en Wang Tch'e eut la bienveillance d'inscrire dans mes notes que j'avais acquis des mérites éminents. Quant à Yue Lou, il avala du poison durant la nuit et mourut; il fut alors décapité et sa tête fut envoyée (à l'empereur).

« Il y avait encore le fils aîné de Yue Lou, appelé Yue P'ing, qui s'était tout d'abord enfui à Yen Tsing[2], territoire dépendant d'un lama dont il était le gendre[3]. Ngo Houn Ni et Ngo Houn Sa à la tête de leurs soldats allèrent l'attaquer, s'en emparèrent et l'envoyèrent sous escorte au Sseu tch'ouan, où il fut offert comme prisonnier de guerre.

« Je suis très reconnaissant à Fou, duc de Ying, et au souverain chef du Sseu tch'ouan[4] de m'avoir reconnu de nouveaux mérites et d'en avoir fait mention. Nous avons reçu avec respect

versions; on a là un exemple assez frappant des divergences de l'histoire officielle, rédigée loin des lieux et longtemps après les événements, avec les attestations gravées sur la pierre des témoins oculaires.

(1) 總兵官 est le titre donné, sous les Ming, au chef militaire commandant un détachement important.

(2) 白鹽井 Pai Yen Tsing, près de Yen Yuen hien (Sseu tch'ouan occidental).

(3) On sera peut-être surpris qu'un lama soit pourvu d'un gendre. Mais il faut observer : 1° que les Lama rouges n'étaient point astreints au célibat et qu'ils étaient encore nombreux dans la région; 2° que dans tout le Kien Tch'ang nous avons constaté qu'on désigne sous le nom de Lama non pas les moines tibétains, mais certaines populations des confins, là précisément où s'est réfugié le fils de Yuelou; ce pourrait donc être un prince de ces populations qui était son beau-père.

(4) Il s'agit probablement d'un des quatorze fils de l'empereur T'ai Tsou, qui avait le titre de prince du Sseu tch'ouan.

IMPRIMERIE NATIONALE.

un édit impérial organisant cinq «Wei» et huit «Souo»[1], y installant des fonctionnaires pour gouverner le peuple et leur attribuant sceau et lettres patentes. Cet édit m'accordait la charge héréditaire de «Cheou Yu» du «Wei» de Houei Tch'ouen[2], avec le sceau de «Tsien Hou» en titre de Mi I[3]; Je nommai moi-même huit «Pei Hou»; avec les soldats, je constituai la population, ils se marièrent et cultivèrent la terre, tout en gardant les frontières.

«Mon deuxième frère cadet Ngo Houn Ni fut nommé Tcheng Tchang Kouan Seu de Lama[4], ce qui lui donnait neuf ports (fluviaux) à administrer. Son territoire s'étendait jusqu'à celui de Nan Ts'ang. Mon troisième frère cadet Ngo Houn Sa fut nommé «Yeou K'i» aborigène demeurant à Ta Heou Tcheou[5] du «Wei» de T'eng Tch'oung[6] auquel se rattachaient les deux Tcheou de Wei Yuan[7] et de Tchen Yuan[8]; les Tchang Kouan Seu de ces trois territoires étaient soumis à son autorité. Mon neveu Ngo P'ou P'ou gouverna avec sévé-

(1) 所 *souo*, sous-division du *wei* 衛, qui était lui-même un territoire régi par l'autorité purement militaire. Les *wei* ont été supprimés par la dynastie actuelle, cependant des *souo* ont subsisté, notamment les cinq souo du Yen Tsing dont il sera question plus loin.

(2) 會川, région actuelle de Houei Li tcheou.

(3) 迷易, district dont le chef-lieu est Sa Lien (où se trouve cette stèle) sur le Ngan Ning ho à 15 kilomètres au nord de son confluent avec le Ta Tchong ho ou Ya long. — *Tsien hou* «chef de mille familles», *pei hou* «chef de cent familles» : hiérarchie instituée par les Chinois chez les tribus indigènes là où ils en ont le pouvoir (voir la note de la page 245).

(4) 喇嗎, la seule localité portant ce nom que je connaisse se trouve dans les Marches tibétaines au sud-ouest de Li T'ang et au sud-est de Pa T'ang (Batang) près du Tong Tchou ho, affluent de gauche du Kin cha kiang. Mais peut-être ce nom désigne-t-il les populations Lama dont nous avons parlé plus haut.

(5) 大後州, localité entre King Tong et Teng Yue.

(6) 騰衝, ancien nom de Teng Yue.

(7) 威遠, aujourd'hui *ting* ou sous-préfecture militaire, au sud-sud-est de Ta li fou, à environ 40 kilomètres de la rive gauche du Mékong.

(8) 鎮遠, localité dépendant alors de Wei Yuan, à environ 30 kilomètres au Nord, aujourd'hui *ting*.

rité les Leang Chan[1] qu'il quitta pour le poste héréditaire de «Siuen Wei Seu» du Wei du Kien Tch'ang.

«En outre, pour reconnaître leurs services, Fou, duc de Ying, gratifia mes parents proches ou éloignés, frères ou neveux, de diplômes de «Siun Pou Pei Hou[2]» aborigènes, etc. Ngo Hao, Ngo Hai, Ngo Tao Cheng, Ngo Lei, Ngo Houn Fong, etc., en tout neuf personnes, partagèrent le pays et y assignèrent des demeures aux soldats de leurs tribus, qui défrichèrent des terrains incultes et les cultivèrent; il fut perçu des contributions en grains, qui alimentèrent le traitement des fonctionnaires, le service des correspondances et relais. Le territoire de Mi I s'étendait à l'Est jusqu'au faîte du (mont) Long Tcheou Chan[3], au Sud, jusqu'à la limite du Kin Cha Kiang, à l'Ouest jusqu'à la limite du Ta Tchong Ho[4], au Nord jusqu'à la limite de K'o Lang et de Te Tch'ang[5].

«Mes frères, mon oncle, mes neveux et moi, en tout douze personnes, allâmes à la Cour de Péking remercier l'empereur. Je suis personnellement très reconnaissant envers Sa Majesté de la faveur qu'elle m'a accordée par un édit, en changeant mon nom en celui de Ngan et en me donnant le prénom de Fou Tch'eng; mes frères, neveux et oncle changèrent aussi (leur nom en celui de) Ngan. De plus, chacun

(1) 涼山. On désigne habituellement sous ce nom la partie montagneuse du Sseu tch'ouan méridional entre la rive gauche du grand coude du Kin cha kiang (le Fleuve Bleu) et le Ngan ning ho. Mais ce terme est souvent aussi employé pour désigner d'autres massifs de hautes montagnes, en dehors de ces limites.

(2) 百戶, *pei hou* «chef de cent familles»; *Siun pou pei hou* pourrait signifier «chef de cent familles, chargé de la police».

(3) 龍州山, massif de 4,000 mètres d'altitude entre Mi I et Houei Li tcheou.

(4) Le Ta tchong ho était alors le nom du fleuve Ya long.

(5) 德昌 Te Tch'ang, ville sur la rive droite du Ngan ning ho, à 50 kilomètres au sud de Ning Yuen fou; 可郎 K'o Lang, petite ville au sud-ouest de la précédente.

(de nous) reçut une nouvelle récompense de l'empereur qui no s accorda un diplôme avec couverture de satin jaune[1].

« Je fis rentrer dans le devoir les « T'ou che » des cinq « Souo » de Yen Tsing, et administrai les territoires de Tch'ang Tcheou[2], Wei Long[3], P'ou Tsi[4], Ou La Kouo Kouo[5], Pa T'ing[6], etc. Je fis des lois, je punis les Ijen de l'Est, j'exerçai mes troupes; puis, ayant pris des dispositions contre toute difficulté éventuelle, j'exterminai les Barbares Kouo. Mes frères, neveux, oncle et moi, gouvernâmes chacun notre région, conformément (aux instructions reçues). J'avisai Sa Majesté, dans le mémoire adressé au Trône au moment de prendre congé, que, une fois retournés dans nos tribus, le peuple serait traité avec commisération, les frontières seraient bien défendues et la population serait tranquille et heureuse. Chaque année, chacun de nos territoires devait aider l'Empire de son tribut en chevaux et en or natif, et, lors de l'audience impériale, les frais seraient couverts par les ressources de tout le territoire.

« Ces instructions doivent être transmises à nos descendants qui seront toujours en charge. Il leur faut penser sans cesse à leur origine; que leurs biens et leurs territoires sont dus aux bienfaits de l'empereur qui les leur a donnés à garder. Vous, mes descendants, dans la joie ou dans le malheur restez unis; n'employez jamais vos forces à opprimer les faibles. Efforcez-vous de vous représenter les difficultés qu'a éprouvées votre aïeul pour constituer cet héritage. Il est nécessaire de penser

(1) 金皮敕書 *kin p'i tch'e chou*, mot à mot « livre à couverture de couleur jaune d'or contenant un décret impérial ». Ce n'est autre chose qu'une feuille de papier pliée en accordéon qui est la copie du diplôme, renfermée dans une couverture en satin jaune d'or.

(2) 昌州, à quelques lis au sud-ouest de Te Tch'ang.

(3) 威龍, à 40 kilomètres au nord de Sa Lien, à l'ouest du Ngan ning ho.

(4) 普濟, à 50 kilomètres à l'ouest du précédent.

(5) 烏喇猓果.

(6) 帕定.

aux souffrances des tribus indigènes; atténuez les châtiments et allégez les taxes; et traitez (vos subordonnés) avec bienveillance. Quant aux parents proches ou éloignés, ils sont tous de notre famille. Conservez avec soin mes paroles : elles sont l'expression véritable de ma pensée, et doivent être transmises à nos descendants pour qu'ils se les rappellent.

« Le matin du 5ᵉ jour de la 5ᵉ lune de la 25ᵉ année Hong Wou des Ming (1392), nous frères, fils et neveux, tous réunis dans le temple de nos ancêtres, avons gravé cette inscription lapidaire pour qu'elle soit transmise à perpétuité à nos descendants, et l'avons érigée tous ensemble[1]. » (Capitaine LEPAGE, *trad.*)

[1] Comme le texte mentionne divers titres de fonctionnaires aborigènes, il peut être utile de donner les assimilations de chacun d'eux aux degrés mandarinaux chinois à l'époque des Ming.

Le *tchao tao seu* correspond au 1ᵉʳ degré mandarinal.		
Le *siuen wei seu*	—	2ᵉ
Le *siuen fou seu*	—	3ᵉ
Le *ngan fou seu*	—	4ᵉ
Le *tchang kouan seu*	—	5ᵉ
Le *t'ou tsien hou*	—	6ᵉ
Le *t'ou pei hou*	—	7ᵉ
Le *t'oung pa*	—	8ᵉ
Le *pa cheu*	—	9ᵉ

(Extrait du *Ming Cheu*, période hong wou, 1368-1399.)

L'administration de Mi I comprenait (au-dessous du *t'ou tsien hou*) : 2 *fou tsien hou*, 10 *pei hou*; 8 *t'ou che*, 5 *i tch'eng* (à Hoei Tch'oen, Ta Long, Pa Song, Lo Yao, Li Hi), 5 *tchan pei hou*, 1 *t'a kia tou siun kien* (*Monographie de Houei Li tcheou* t. IV, p. 1 1'). En la vingt-septième année K'ien Long (1762) le *t'ou tsien hou* de Mi I vit son titre changé en celui de *Siun kien* (*Ibid.*, t. I, p. 26).

LES HYKSÖS

ET

LA RESTAURATION NATIONALE

DANS LA TRADITION ÉGYPTIENNE ET DANS L'HISTOIRE,

PAR

M. R. WEILL.

INTRODUCTION.

I

ÉTAT DES QUESTIONS HISTORIQUES CONCERNANT LA PÉRIODE COMPRISE ENTRE LE MOYEN EMPIRE ÉGYPTIEN ET LE NOUVEL EMPIRE.

L'historien qui s'engage dans l'étude des monuments compris entre la XIIe et la XVIIIe dynastie de la classification courante, groupes royaux bien définis et d'histoire relativement très bien connue, se heurte dès les premiers pas à une difficulté singulière, dont il n'est pas excessif de dire qu'elle est l'origine de tous les malentendus et de toutes les erreurs qui ont si longtemps obscurci l'histoire de la période intermédiaire. Cette difficulté réside dans le manque de tout élément commun, de tout point de contact visible entre les groupes royaux connus de la liste grecque, dite souvent *manéthonienne*, et ceux dans lesquels on est introduit par l'analyse des listes hiéroglyphiques.

Dans l'ordre des documents hiéroglyphiques on possède

ici, outre le papyrus de Turin, la liste de Karnak, la seule des listes sélectionnées connues de nous où la période entre Moyen et Nouvel Empire a trouvé une place. Les fragments conservés du papyrus fournissent, comme on sait, pour la période qui suit la XII[e] dynastie, un très grand nombre de noms ou vestiges de noms, plus d'une centaine, et il est certain qu'on en lisait beaucoup plus encore sur le document intact; mais la grande majorité d'entre eux ne se rencontrent point ailleurs, et lorsqu'on extrait de la liste ceux dont l'authenticité historique est confirmée par leur présence sur des monuments de leur temps, on obtient un petit groupe d'une quinzaine de rois, dont l'importance relative est immédiatement soulignée par le fait que neuf ou dix d'entre eux figurent également dans la liste de Karnak : les indications de ce dernier document sont loin d'être sans valeur, bien qu'il soit difficile de l'utiliser comme document historique à cause de l'absolu désordre de sa rédaction et de l'obscurité des intentions chronologiques du rédacteur. Lorsqu'on réunit, cependant, les noms de ces neuf ou dix rois connus à la fois du papyrus, de la liste de Karnak et des monuments, on observe que presque tous, comme nom de deuxième cartouche, ont celui de *Sebekhotep* ou celui de *Nofirhotep,* et que ces noms appartiennent, notamment, à trois d'entre eux bien connus par des monuments nombreux et qui sont voisins aux fragments 79-80 du papyrus : *Sekhemre-Souaztaoui Sebekhotep, Khasesheshre Nofirhotep* et *Khanofirre Sebekhotep*[1] : il semble sortir de là que parmi les rois dont le papyrus fait suivre la XII[e] dynastie, existe un groupe particu-

[1] A ces Sebekhotep et Nofirhotep de monuments importants serait à joindre le *Sekhemre-Khoutaoui Sebekhotep* voisin des trois précédents aux fragments 79-80 du papyrus, si la lecture du premier nom, au papyrus, ne devait subir une correction importance : le papyrus porte, en réalité, *Sekhemre-Gergtaoui Sebekhotep*, et le personnage ainsi désigné, dont on possède une seule mention par ailleurs, n'a pas dû jouer un grand rôle; tandis que le vrai *Sekhemre-Khoutaoui*, celui des monuments, n'est pas un Sebekhotep. Ces parti-

lièrement important par ses monuments, entièrement connu de la liste de Karnak, celui des *Sebekhotep-Nofirhotep*, et l'idée se présente immédiatement qu'il pourra être le noyau autour duquel se grouperont, de proche en proche, les autres rois de la même période.

Il n'y a là, comme on voit, qu'un premier essai d'induction d'après les listes, et pour lequel il faut encore, en ce qui concerne la situation historique des éléments mis en place entre la XIIe dynastie et la XVIIIe, la garantie des témoignages monumentaux. Cette garantie, heureusement, est assez facile à obtenir dans l'état actuel de la documentation. Lepsius, déjà, remarquait que le *Khâankhre Sebekhotep* de plusieurs monuments remarquables — perdu au papyrus de Turin mais nommé par la liste de Karnak — est postérieur à la XIIe dynastie[1], et attribuait à la «XVIIe dynastie» le groupe de tombeaux d'Elkab dans l'un desquels se rencontre le nom de Sekhemre-Souaztaoui Sebekhotep[2]; Brugsch, observant les analogies que présentent ces monuments avec ceux de la XVIIIe dynastie, exprimait l'avis qu'ils doivent précéder immédiatement l'avènement du Nouvel Empire[3]. Des indications plus nombreuses et tout à fait certaines ont été fournies, depuis lors, par l'observation des monuments d'un autre groupe de huit ou neuf rois, omis ou perdus au papyrus de Turin et dont la liste de Karnak ignore le plus grand nombre, mais indubitablement apparentés avec les *Sebekhotep-Nofirhotep* par leurs titulatures, et dont il est possible de constater directement qu'ils sont postérieurs à la XIIe dynastie et assez voisins de la XVIIIe. Cette nouvelle famille est celle des rois dont le nom *solaire* commence par

cularités, qui n'ont pas encore été signalées, seront étudiées par nous, ultérieurement, en détail; nous prenons la précaution de les signaler ici pour éviter un malentendu.

(1) Lepsius, *Ueber die zwölfte Ægyptische Königsdynastie*, 1853, p. 15.

(2) *L.D.*, III, 13 *b*, *c*.

(3) Brugsch, *Geschichte Ægyptens*, 1877, p. 244-246.

l'élément *Sekhemre* ou *Sesheshre*, — à elle appartient, par ce caractère, l'un des Sebekhotep importants cités un peu plus haut, *Sekhemre-Souaztaoui*, — et les plus intéressants d'entre eux portent, comme nom de deuxième cartouche, celui de *Sebekmsaf* ou celui d'*Antef*; il ne faut pas confondre, d'ailleurs, les Antef de ce groupe avec leurs homonymes de la série ancienne, les Antef antérieurs à la XIIe dynastie, dont la séparation d'avec ceux de la série postérieure est aujourd'hui bien effectuée. On peut inscrire, dès lors, à côté des noms des neuf ou dix *Sebekhotep-Nofirhotep*, ceux de leurs voisins les rois en *Sekhemre...*, qu'on peut appeler, par abréviation, les *Sebekmsaf-Antef*, et l'on obtient alors, au total, une liste de dix-huit ou vingt rois qui représentent, pour la période comprise entre la XIIe et la XVIIIe dynastie, le mieux connu des groupes royaux qui figurent aux listes hiéroglyphiques.

Or, un tableau tout différent se découvre lorsqu'on interroge la liste grecque. Entre les groupes historiques bien connus et détaillés qu'on trouve rangés sous les rubriques XII et XVIII, la liste se borne à mentionner les dynasties XIII, XIV, XVI et XVII, avec l'indication, pour chacune, du nombre des souverains et de la durée totale, et ne fournit un tableau complet que pour la XVe, qui comprend, comme on sait, six rois «Pasteurs». Leurs six noms, qui sont tout ce que la liste grecque nous apporte de précis pour la période qui nous occupe, n'ont de correspondants ni dans la liste de Karnak ni dans les fragments conservés du papyrus de Turin. Par contre, les plus caractéristiques d'entre eux sont confirmés historiquement par la présence de noms évidemment identiques, ceux des *Apopi* et des *Khian*, sur des monuments pharaoniques assez nombreux. Voilà donc un nouveau groupe de rois à placer, d'après la liste grecque, entre le Moyen et le Nouvel Empire, et cette position est confirmée par certaines indications qui mettent le groupe en relation avec les prédécesseurs immédiats

de la XVIIIe dynastie. Aucune relation, par contre, ne s'aperçoit entre les *Apopi-Khian* ainsi mis en place et le groupe des *Antef-Sebekmsaf* et des *Sebekhotep-Nofirhotep* dont nous expliquions la constitution tout à l'heure, et c'est à cette solution de continuité dans la chaîne des analogies, qui est peut-être un simple effet de la pénurie documentaire, qu'on doit d'avoir vu se produire des conséquences singulièrement persistantes et graves dans le domaine des conceptions historiques.

Les « Pasteurs » de la tradition grecque et des monuments, en effet, qu'on a toujours eu des raisons de placer immédiatement avant la reconstitution nationale de la XVIIIe dynastie, étaient considérés tout naturellement comme postérieurs au groupe des rois Sebekhotep, et puisque ces *Apopi-Khian* forment la dynastie XV de Manéthon, les Sebekhotep, Nofirhotep, etc., rangés avant eux, prenaient place sous la rubrique des dynasties XIII et XIV. Que les rois de la XVe, d'autre part, soient qualifiés de « Pasteurs », ainsi que le groupe anonyme de la XVIe, et que la XVIIe comprenne, en nombre égal, « Pasteurs » et « Thébains », cela correspond à l'histoire de ces étrangers, envahisseurs et conquérants, puis en lutte avec la puissance indigène et finalement expulsés, telle que la racontent les fragments manéthoniens, ou supposés tels, que nous a conservés Josèphe : la dynastie mixte XVII correspond à la guerre de libération, et l'époque de l'invasion est représentée par la fin de la XIVe dynastie indigène, « Xoïte », et l'avènement des « Pasteurs » de la XVe. La XVIe dynastie elle-même, qui n'est qu'un mot et qu'un chiffre dans la liste, ne reste pas vide de faits, car plutôt que d'identifier les Apophis et les Iannas de la XVe avec les Apopi et les Khian des monuments comme il est naturel, on préfère souvent classer ces rois des monuments dans la XVIe, différenciant ainsi une XVe dynastie d'*envahisseurs* (les rois de la liste et de la narration manéthoniennes) et une XVIe dynastie de *Pasteurs maîtres de l'Égypte entière* (les rois des

monuments); de sorte enfin qu'à toutes les dynasties, de la XIIIe à la XVIIe, arrivent à correspondre des groupes monumentaux ou des listes de noms. Cette adaptation des faits monumentaux à la liste grecque est pratiquée notamment par Wiedemann et par Maspero dans leurs histoires[1]; comme on s'en rend compte, elle répond surtout à un désir de conserver leur valeur à la liste et aux fragments dits manéthoniens, seuls documents qui fournissent un exposé suivi de l'histoire de la période. Si l'on joint à cela qu'il y a une sorte d'accord entre le tableau des dynasties et le papyrus de Turin, par le nombre considérable des rois inscrits entre le Moyen et le Nouvel Empire[2], et d'autre part, que l'histoire de la domination des Pasteurs ou *Hyksôs*, dans les fragments dits manéthoniens, a une importance de nature à justifier les longues durées indiquées par la liste pour les dynasties correspondantes, on ne s'étonnera pas que les chiffres de la liste aient été si facilement acceptés comme exprimant, au moins dans l'ensemble, la vérité historique. Ces chiffres, comme on sait, sont formidables : d'après Africain, 260 rois, dont 81 Pasteurs, pour l'ensemble des dynasties XIII-XVII, avec une durée de 1,590 ans. De là, les dates très anciennes qu'on était conduit à assigner aux périodes antérieures de l'histoire d'Égypte, la XIIe dynastie finissant vers 3000 av. J.-C., l'Empire memphite commençant avant 4000, et qui ne sont point abandonnées, aujourd'hui encore, par les partisans de la *chronologie longue*[3].

(1) Wiedemann, *Æg. Gesch.* (1884), p. 263-300; Maspero, *Hist.*, I (1895), p. 527-534, II (1897), p. 50-53, *Hist. anc.*, 6e éd. (1904), p. 142-146, 196-203. — Les historiens qui, au contraire de Wiedemann, Maspero, Bissing, croient à la *chronologie courte*, préfèrent naturellement laisser s'évanouir la XVIe dynastie et n'admettre, dans la tradition grecque et sur les monuments, qu'une seule série de rois Apopi et Khian : tel, en dernier lieu, Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 295 et suiv.

(2) Argument invoqué encore en 1904 par Bissing, *Gesch. Ægyptens*, p. 35.

(3) Tel, à la fin de 1908 encore, Wiedemann (*Or. Litteraturzeitung*, XI, col. 507), rendant compte de la nouvelle *History* de Breasted.

Les chiffres d'Africain, cependant, sont susceptibles d'une correction remarquable, en quelque sorte matérielle et qui a pour résultat de réduire immédiatement du tiers la durée de 1,590 ans qu'on vient de dire. On arrive à apercevoir cela en considérant d'abord le tableau récapitulatif des dynasties tel qu'il résulte d'Africain :

XIIIe dynastie...	60 Diospolites		453 ans.
XIVe dynastie...	76 Xoïtes		184
XVe dynastie...	6 Pasteurs		284
XVIe dynastie...	32 Pasteurs		518
XVIIe dynastie.	43 Pasteurs.. / 43 Thébains.	simultanément.	151
	Total		1,590

Le détail roi par roi n'est donné que pour la XVe dynastie, et pour celle-là, précisément, on possède d'autre part les chiffres détaillés de Manéthon dans la narration citée par Josèphe, du *Livre de Sothis* et d'Eusèbe. Si l'on néglige les versions dérivées et plus ou moins corrompues du *Livre de Sothis* et d'Eusèbe, le rapprochement des listes détaillées de Manéthon dans Josèphe et d'Africain, pour la XVe dynastie, donnera lieu au tableau suivant :

Manéthon dans Josèphe.	ans.	mois.	Africain.	ans.
1. Salitis	19		1. Saitès	19
2. Beôn	44		2. Bnôn	44
3. Apakhnan	36	7	3. Pakhnan	61
4. Apophis	61		4. Staan	50
5. Iannas	50	1	5. Arkhlès	49
6. Asêth	49	2	6. Aphobis	61
Total	259	10	Total	284

Les noms, comme on voit, se trouvent les mêmes de part et d'autre, bien que déformés plus ou moins et permutés dans la seconde moitié de la liste. Quant aux chiffres, le désaccord entre les deux listes résulte d'une sorte de déchirure subie par le document manéthonien avant le moment où il parvint à Africain; le troisième chiffre de Manéthon vint à se perdre, et les quatrième, cinquième et sixième furent remontés d'un degré, en bloc, pour remplir la lacune; le dernier roi de la dynastie restait alors sans chiffre, et on lui attribua arbitrairement la première des trois durées remontées, celle de 61 ans. La liste d'Africain n'est donc autre chose que celle de Manéthon bouleversée et réparée maladroitement, et il convient, pour restituer la tradition dans sa forme la plus ancienne et la meilleure, de s'attacher aux chiffres de Manéthon uniquement[1]. Or, si dans le tableau récapitulatif des chiffres d'Africain pour les dynasties XIII-XVII, on remplace le chiffre erroné de la XVe dynastie, 284 ans, par le chiffre manéthonien authentique de 259, on fera cette remarque extraordinairement curieuse que 259 est la moitié de 518, chiffre attribué à la dynastie XVI qui vient immédiatement après. L'explication de cette situation bizarre est suggérée par le fait qu'ensuite, 43 Pasteurs et 43 Thébains, qui règnent ensemble et forment la dynastie XVII, remplissent simultanément un même espace de 151 ans; car on arrive alors à comprendre que très probablement, dans la forme primitive du tableau des dynasties, les deux groupes simultanés de la dynastie XVII étaient précédés de deux groupes contemporains entre eux de la même manière, 6 Pasteurs et 32 rois d'une autre catégorie, — *Thébains*, sans doute, qui devinrent *Pasteurs* ultérieurement et par confusion, — régnant ensemble pendant 259 ans.

[1] Même conclusion dans Ed. Meyer, *Æg. Chron.* (1904), p. 87.

Précisons la manière dont le tableau se présentait à cette époque :

1re forme.	60 Diospolites	....	453 ans.
	76 Xoïtes	....	184
	6 Pasteurs.. / 32 Thébains..	simultanément..	259
	43 Pasteurs.. / 43 Thébains .	simultanément..	151

Il arriva, ensuite, qu'un copiste écrivit :

2e forme (prémanéthonienne).	6 Pasteurs........	259 ans.
	32 Thébains........	259 ans.

ce qui n'était pas encore faux rigoureusement, mais conduisait à l'erreur. Celle-ci se produisit en deux fois, et d'abord, par l'effet d'une totalisation des deux chiffres de 259 ans, supposés se rapporter tous deux à des séries de rois *Pasteurs* :

3e forme (manéthonienne).	6 Pasteurs.. / 32 Pasteurs.	518 ans.

Ce stade paraît être celui auquel le tableau des dynasties fut recueilli par Manéthon; on en a l'indication dans la citation indirecte de Manéthon que nous transmet Josèphe et où il est dit que «les six rois Pasteurs dont il a été question, *et leurs successeurs,* régnèrent en Egypte 511 ans», jusqu'au jour où les Thébains se soulevèrent contre eux. Le texte manéthonien authentique devait porter à cette place 518 au lieu de 511, et attribuer ce chiffre à l'ensemble des deux familles de 6 et 32 rois qui précédèrent le règne simultané des 43 Pasteurs et de leurs 43 rivaux thébains. C'est également à cette époque que les «dynasties» de la série reçurent leurs numéros d'ordre. Ensuite, seulement, se produisit l'erreur au deuxième degré, qui consista à spécialiser le chiffre de 518 ans sur la famille des 32 rois, en restituant aux 6 Pasteurs du groupe précédent

les 259 ans qu'ils possédaient dans la forme primitive de cette chronologie; c'est-à-dire qu'on écrivit :

4e forme	6 Pasteurs........	259 ans.
(antérieure à Africain).	32 Pasteurs	518 ans.

et ainsi fut constitué le tableau qui devait passer chez Africain, altéré seulement dans le détail de la XVe dynastie, portée de 259 à 284 ans par les déplacements de chiffres et les remaniements maladroits que nous expliquions tout à l'heure.

La forme primitive de cette tradition historique et chronologique remonte donc bien plus haut que Manéthon lui-même, dont l'époque est représentée par le troisième des quatre petits tableaux qu'on vient de voir; et chez Manéthon, la tradition, déjà altérée et considérablement alourdie de chiffres injustifiés, n'était pas encore aussi mauvaise que celle qui se constitua plus tard et passa, plus chargée de malentendus arithmétiques grossissants et d'erreurs de détail, chez Africain. Si nous rapprochons, maintenant, du tableau d'Africain celui de la 1re *forme* reconstituée ci-dessus, nous constaterons, dans cette forme primitive, un total de 1,047 ans au lieu de 1,590 : 543 ans de réduction, obtenus simplement en dégageant la tradition prémanéthonienne de quelques confusions faciles à apercevoir[1]. Que penser, dès lors, des chiffres d'Africain sur lesquels nous n'avons aucune prise, les 453 ans de la XIIIe dynastie, les 184 de la XIVe et les 151 de la XVIIe? Toute méfiance est évidemment légitime, et l'on peut croire que les plus longues de ces durées sont nées de la même manière que les 518 années imaginaires de la XVIe dynastie.

Il est très malheureux que la réduction certaine et immédiate à opérer dans la chronologie d'Africain n'ait pas été remarquée depuis longtemps; on eût été encouragé, par là,

[1] Les corrections résultantes ont été vues assez nettement par W. M. Müller, *Die Hyksôs in Ægypten und Asien* (dans *Mitt. d. Vorderas. Ges.*, 1898, III), p. 20.

à rapprocher de la XVIII[e] dynastie les groupes monumentaux classés sous la rubrique des XIII[e] et XIV[e], et à suivre les indications concordantes fournies à diverses reprises par l'examen des monuments du groupe des Sebekhotep, où l'on apercevait des analogies remarquables avec ceux de la XVIII[e] dynastie[(1)]. Isolées, ces dernières observations furent stériles, et restèrent longtemps sans prévaloir contre l'illusion de la chronologie dite manéthonienne. Une réaction ne se fit sentir de manière décisive que dans les dernières années du XIX[e] siècle, avec le mémoire dans lequel Steindorff[(2)], en 1895, arriva en même temps au résultat d'enrichir la série des rois connus entre Moyen et Nouvel Empire, en montrant qu'un groupe de rois Antef, auparavant placés dans la XI[e] dynastie, étaient en réalité postérieurs et apparentés avec les rois du nom de Sebekmsaf et avec le groupe connu depuis longtemps des Sebekhotep, et au résultat de supprimer définitivement, par l'observation des relations de parenté qui unissent certains monuments des Antef ainsi mis en place avec ceux des prédécesseurs immédiats de la XVIII[e] dynastie à Thèbes, l'abîme chronologique qu'on croyait séparer cette «XIII[e] dynastie» du début du Nouvel Empire[(3)]. Corroborés par des remarques

(1) Brugsch, *Gesch. Æg.* (1877), p. 244-246, sur le tombeau de Bebi à Elkab. Un tombeau d'époque voisine, à Elkab, celui de Sebeknekht, dont le propriétaire fut contemporain de Sekhemre-Souaztaoui, est déjà classé par Lepsius, *L. D.*, III, 13, dans la XVIII[e] dynastie. Cf., sur ces observations anciennes, la note brève et un peu trop affirmative de W. M. Müller, *Die Hyksôs* (1898), p. 19, où Müller se laisse peut-être aller à transposer dans le passé les certitudes historiques seulement acquises depuis 1895.

(2) G. Steindorff, *Die Könige Mentuhotep und Antef*, dans *Ä.Z.*, XXXIII (1895), p. 77-96.

(3) C'est à dessein que nous évitons de parler ici de la théorie chronologique dite *de Berlin*, ou de la *chronologie courte*, dont les chiffres concordent si bien avec ce rapprochement de la XII[e] dynastie et de la XVIII[e]. Comme il y a en présence deux théories et deux systèmes chronologiques, sans parler de certains systèmes intermédiaires, la seule méthode de recherche légitime consistera à choisir entre les différents systèmes d'après les faits historiques préalablement

IMPRIMERIE NATIONALE.

ultérieures de Newberry[1], les faits mis en lumière par Steindorff nous donnent le droit de parler, avec lui, de la *dynastie XIII-XVII,* un seul vaste groupe dans lequel on passe de manière continue des Antef de Thèbes, des Sebekmsaf et des Sebekhotep de la Haute-Égypte, à Skenenre et aux autres personnages de la famille d'Ahhotep et du roi Ahmes, le fondateur de la XVIIIe dynastie thébaine : en tout, d'après ce qu'on a dit plus haut, une vingtaine de rois certains entre la fin de la XIIe dynastie et le début de la XVIIIe. D'autre part, si le fil est ainsi renoué entre les dynasties du Moyen et du Nouvel Empire, et si l'on considère que dans l'ensemble il n'y eut pas d'interruption, avant la XVIIIe dynastie, dans ce qu'on peut appeler la royauté thébaine, on est bien forcé d'admettre que les Apopi et les Khian qui précèdent l'avènement de la XVIIIe dynastie et semblent avoir Tanis pour capitale, furent les contemporains des uns ou des autres des rois du Sud, et par suite, que l'Égypte était divisée au moins en deux royaumes.

Il ne faut cependant voir là, hâtons-nous de le dire, qu'une induction de premier jet, et dont les résultats pourront se montrer singulièrement inexacts dans le détail lorsque nous examinerons de près les monuments d'Ahmes et de ses prédécesseurs dans la Haute-Égypte, et ceux des Khian et des Apopi de Tanis avec qui les Thébains eurent probablement à lutter dans leur œuvre de reconstitution de la monarchie égyptienne. Cette famille tanite nous est connue par des monuments analogues à ceux des autres familles pharaoniques de la même époque, et son histoire ne présenterait rien de très particulier si son souvenir n'était lié, par la liste royale grecque et surtout par la narration des fragments dits manéthoniens, à celui des

acquis, et comme conclusion à une étude dans laquelle on se sera gardé d'analyser les faits à la lumière d'une théorie chronologique non encore démontrée.

[1] P. E. Newberry, *The Parentage of Queen Aah-Hotep*, dans *P.S.B.A.*, XXIV (1902), p. 285-289.

conquérants étrangers avec lesquels Manéthon identifie les Apophis et les Iannas que les monuments nous ont rendus. Il faut se demander, ici, si cette manière d'exposer les faits est justifiée, et si la tradition manéthonienne ne fond pas ensemble deux choses en réalité différentes, les Hyksôs envahisseurs et une dynastie tanite qui aurait été simplement en lutte avec les souverains de Thèbes. La question paraît n'avoir jamais été posée, et l'on constate notamment que W. M. Müller, dans son mémoire précité de 1898, considère l'identité des Hyksôs avec les Apopi et les Khian des monuments comme tout à fait évidente et naturelle[1]. Ed. Meyer, en 1907 et 1909, ne pense pas autrement[2]. Les Hyksôs de Manéthon, qu'on le remarque bien, ne sont pas inconnus de la tradition égyptienne d'époque classique, et leur souvenir paraît dans plusieurs textes du Nouvel Empire; ce qui est propre à Manéthon, c'est leur assimilation à la famille royale des Apopi-Khian, et que cette assimilation — justifiée ou erronée — soit acceptée sans discussion encore à l'heure actuelle, cela montre admirablement que l'inconscient respect de la tradition manéthonienne est dur à détruire dans l'esprit des égyptologues, et que Steindorff et ses successeurs, lorsqu'ils s'affranchirent des vues anciennes pour analyser quelques-uns des monuments de la monarchie sud-égyptienne entre le Moyen et le Nouvel Empire, n'ont accompli qu'une partie de la besogne de clarification nécessaire.

De manière analogue, et d'après les monuments, il faut faire l'histoire des Apopi-Khian et de leur époque, pour voir si l'invasion des Hyksôs a réellement eu lieu et dans quelle relation les envahisseurs, s'ils ont existé, ont pu être avec les

[1] W. M. Müller, *Die Hyksôs* etc. (1898), *passim*.

[2] Ed. Meyer, *Nachträge zur ägyptischen Chronologie* (dans *Abh. Kön. Preuss. Ak. d. Wiss.*. 1907), 1908, p. 34; *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 282-283, 291-297.

Pharaons contemporains de la Basse-Égypte. Cette relation une fois déterminée, si elle n'est pas identique à celle que Manéthon affirme, il faudra encore voir comment Hyksôs et Pharaons tanites sont arrivés à se confondre, dans l'évolution de la tradition égyptienne. Lorsque cette étude sera terminée, d'ailleurs, et qu'on aura éclairci la période qui précède immédiatement le début du Nouvel Empire, il sera nécessaire de remonter plus haut et de reprendre l'étude des monuments des Sebekhotep, des Antef et des Sebekmsaf de Thèbes, ainsi que des monuments de certaines autres familles d'époque voisine, de manière à réunir les renseignements qu'on peut y trouver sur la situation politique et l'histoire du pays depuis la fin de la XII[e] dynastie. La matière documentaire est moins riche, malheureusement, qu'elle ne semble aux partisans de la *chronologie longue*[1], mais moins pauvre aussi que ne l'ont dit parfois, à l'appui de leur thèse, les théoriciens de la *chronologie courte*[2]. Un premier essai d'enquête dans ce domaine a été récemment tenté par Ed. Meyer[3], qui serait arrivé à des résultats extrêmement intéressants si sa grande perspicacité ne s'était heurtée à l'aveugle et traditionnel respect du papyrus de Turin et de la relation manéthonienne[4]. Ayant constaté, par exemple, les analogies qui résultent de la mention du culte de Set sur les monuments du roi Nehsi et sur ceux du groupe Apopi-

(1) Voir, à la fin de 1908, Wiedemann dans *O.L.Z.*, XI, col. 507.

(2) Voir notamment Ed. Meyer, *Æg. Chron.* (1904), p. 61, 62. Meyer, cependant, est venu ensuite à traiter avec moins de mépris les monuments de cette periode; voir *Nachtrage zur ag. Chron* (1908), p. 31-39, et surtout *Gesch. d. Alt.*, I, ii (1909), p. 276-303.

(3) Voir note précédente.

(4) De même qu'Ed. Meyer et quelque temps avant lui, Pieper base encore toute sa classification des rois entre Moyen et Nouvel Empire sur l'analyse du papyrus de Turin : Max Pieper, *Die Konige Ægyptens zwischen dem mittleren und neuen Reich*, 1904.

Khian, il induit que Nehsi, roi indigène, n'était déjà plus qu'un vassal des Hyksôs conquérants, et, considérant que Nehsi, d'après son rang au papyrus, est de la fin de la XIIIe dynastie, il conclut que l'invasion se produisit quelque temps auparavant, c'est-à-dire dans le cours de la XIIIe dynastie[1]. Mais s'il n'y avait jamais eu d'invasion étrangère, ou si les Apopi étaient de simples Pharaons indigènes, les faits relatifs au culte de Set indiqueraient-ils autre chose qu'une parenté de Nehsi avec les Apopi? Meyer ne se le demande pas. Ailleurs, cependant, il analyse le décret connu de Noubkhopirre Antef, d'où il paraît ressortir qu'à son époque la Haute-Égypte était partagée entre plusieurs royautés régulièrement existantes[2]. Un fait de cet ordre montrerait qu'il ne faut pas chercher à faire entrer tous les rois actuellement connus dans une succession chronologique unique, mais qu'ils sont à répartir entre plusieurs familles ayant régné simultanément. L'idée de ces dynasties simultanées n'est d'ailleurs pas nouvelle, et elle a fréquemment séduit même les partisans de la *chronologie longue*[3]; il n'en est que plus nécessaire de nous

(1) Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 282-283.

(2) Meyer, *ibid.*, p. 300-301. Le même fait, aperçu par Breasted, *Ancient Records*, I (1906), p. 339-341, est déjà signalé d'un mot par Pieper, *loc. cit.*, voir n° 14 de sa classification.

(3) Maspero parle des princes des nomes «dont beaucoup s'étaient arrogé le titre de roi», à l'époque où Amosis rétablit l'unité égyptienne (*Hist. anc.*, 1904, p. 205), et de certains Snekhtnre et autres qu'on pourrait, peut-être, «considérer comme des rois secondaires ayant vécu à côté des Saqnounrî ou d'Ahmosis» (*Hist.*, II, 1897, p. 76, n. 4). Tout à fait de la même manière, Brugsch (*Hist. d'Égypte*, 2e éd., I, p. 170) admettait l'existence de plusieurs «vice rois» d'Amosis, et Ed. Meyer, tout dernièrement (*Gesch. d. Alt.*, I, II, 1909, p. 303), parle des dynastes du Sud, probablement alliés des Thébains libérateurs, et qui conservèrent leurs titres royaux jusqu'au début de la XVIIIe dynastie. Maspero dit ailleurs, des derniers rois du papyrus de Turin : «Peut-être s'en trouve-t-il dans le nombre qu'on doit considérer comme contemporains des XVe et XVIe dynasties» (*Hist.*, I, 1895, p. 790); et enfin : «Les Pasteurs possédaient le Delta... mais leur autorité directe ne paraît pas

défendre contre l'attrait d'une théorie qui résout l'histoire d'une manière peut-être un peu simple, et d'attendre de voir si nous trouverons d'autres traces, dans les monuments, d'un fractionnement du territoire.

Il y a peu de chances, d'ailleurs, pour qu'à l'heure actuelle on puisse complètement définir et séparer les diverses familles qui régnèrent à l'époque qui nous intéresse; mais si on veut le tenter, il est bien évident qu'on n'a pas le choix de la méthode, et que rien autre chose n'est à faire que de mettre résolument de côté le papyrus de Turin, ses fragments fussent-ils remis en place avec une parfaite certitude, et de chercher à reconnaître les groupes naturels, les familles véritables, dans les monuments contemporains : après cela, s'il y a lieu, on s'occupera de voir de quelle manière le scribe de Turin a traité les éléments historiques dont il avait une plus ou moins bonne connaissance. C'est cette classification naturelle qu'on devra essayer d'établir, par une méthode consistant simplement à rassembler les faits d'analogie et de voisinage dont l'obser-

s'être propagée plus loin que le Fayoum» (*Hist*, II, p. 72, et *Hist. anc.*, 1904, p. 202). Tout cela, comme on voit, implique l'idée de dynasties vassales ou de dynasties simultanées, idée qui a été exprimée de manière particulièrement explicite par Brugsch, qui admet (*Gesch. Ægyptens*, 1877, p. 172-173) trois séries royales simultanées, celle des dynasties XIII et XVII, ou des rois «légitimes», celle des Xoïtes «secondaires» de la dynastie XIV, enfin celle des conquérants étrangers des dynasties XV et XVI. Cette théorie des souverains indigènes subordonnés aux conquérants, qui suppose l'arrivée de ces étrangers dès la fin de la XIIe dynastie, était déjà celle de Lepsius (*Königsbuch*, 1858, p. 23-25) et s'est manifestée à diverses reprises après lui : voir Maspero, *Hist.*, I, p. 528, n. 3, Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, II, (1909), p. 282-283, 297, et encore en 1909, dans *Sphinx*, XII, p. 250, Lieblein, dont le système chronologique, intermédiaire entre la *chronologie longue* et la *chronologie courte*, admet 618 ans entre les XIIe et XVIIIe dynasties. En ce qui concerne particulièrement les Hyksôs et leur arrivée, nous devons, comme il est dit plus haut, considérer la question comme mal posée, et si nous voulons y répondre, nous occuper d'abord de voir s'il y eut réellement une invasion des Hyksôs.

vation peut suppléer, dans une certaine mesure, à la rareté des indications historiques positives.

II

LE PROBLÈME DES « HYKSÔS » ET LA MÉTHODE À SUIVRE.

Il est extrêmement évident qu'avant d'accepter comme historiques les renseignements qu'un texte antique nous apporte, il faut voir d'où ce texte provient et dans quel esprit il fut rédigé. La critique serait relativement facile si l'écrivain savait citer fidèlement ses sources; mais toujours il fait œuvre personnelle, réfléchit, interprète, condamne ou approuve, supprime, corrige, souligne, adapte, sans autre règle que de suivre ce qui lui paraît être la *vraisemblance,* et comme la vraisemblance est infiniment diverse et dépend, non seulement des idées générales du siècle, mais surtout des préoccupations particulières et souvent très courtes qui guident l'écrivain dans la rédaction de son livre, ainsi que des documents variés dont il y fait entrer la substance, il résulte de cette manière de procéder qu'une tradition ne se transmet qu'en s'altérant, se diversifie, se bifurque, s'adapte dans les directions les plus opposées, et par moments recroise des formes éloignées en donnant naissance aux plus extrordinaires hybrides. Lorsque arrive alors l'historien moderne, qui s'empare des traditions tardives, pense les confirmer par la constatation de quelques rencontres locales avec les traditions antérieures ou avec des faits certains, et cherche ensuite à les interpréter sur le plan historique, on voit que ce moderne, en réalité, continue simplement l'œuvre d'adaptation *vraisemblable* des critiques antiques, et qu'il ajoute une assise à l'édifice des confusions et des malentendus. Pour remonter de la tradition littéraire à l'histoire, une seule méthode est d'application saine et sûre. Elle consiste à faire *l'histoire de la tradition* avant de s'engager

dans l'histoire proprement dite, à établir la filiation des formes et la parenté des variantes de manière à pouvoir embrasser d'un coup d'œil, ensuite, la forme originale et les principales circonstances des variations : à la source et en chacun des points de variation on aura trace des faits historiques qui donnèrent lieu à l'élaboration première de la tradition, et de ceux qui déterminèrent, plus tard, son évolution ou son enrichissement. C'est seulement alors qu'on aura le droit de mettre en ligne, avec les résultats ainsi induits, les témoignages historiques directs, qui ne doivent être conférés qu'avec les phénomènes traditionnels les plus primitifs auxquels il est possible de remonter.

Ces principes incontestés sont loin d'exercer la puissance directrice qu'il faudrait dans tous les domaines. En ce qui concerne l'Égypte, les fécondes méthodes de séparation des sources attendent encore d'être appliquées aux textes hiéroglyphiques et grecs qui intéressent l'histoire, et il en résulte la perpétuation de malentendus très graves sur des questions extrêmement importantes. C'est un de ces malentendus, celui de l'« histoire des Hyksôs », qu'on cherchera à dissiper dans les pages qui suivent. L'histoire des Hyksôs et d'Avaris est racontée, comme on sait, par Manéthon, dans les fragments que nous a conservés Josèphe; elle est confirmée, à ce qu'il peut sembler, par une mention historique de la prise d'Avaris au début du Nouvel Empire, par une autre mention d'Avaris hostile qu'un roman de la XXe dynastie place vers la même époque, enfin par le fait que quelques-uns des rois *Hyksôs*, ou *Pasteurs*, de la relation grecque, se rencontrent sur des monuments hiéroglyphiques. Depuis l'époque de Mariette et de Rougé, personne n'a jamais essayé de sortir de cette espèce de raisonnement, qui consiste à appuyer la tradition tardive par une concordance de détail avec une tradition plus ancienne, et à prendre cette matière traditionnelle bouleversée pour la mettre en rapport, toute brute, avec un petit nombre de faits

certains. On arrive, ainsi, à se faire des événements une idée à peu près aussi bonne que celle qu'avaient les antiques lecteurs de Manéthon; et il est évident que nous n'aurions le droit de borner là notre effort que s'il était impossible de remonter de la tradition manéthonienne à ses sources.

Or, cette recherche ascendante n'est pas impossible. L'histoire des Asiatiques envahisseurs et d'Avaris menaçante, puis reprise, se retrouve mutilée, hachée, terriblement *adaptée* déjà, mais reconnaissable, dans les documents hiéroglyphiques du Nouvel Empire; chose surprenante au prime abord, c'est à cette époque une sorte de roman sans date déterminée, qui sert indifféremment à la glorification d'un roi quelconque par le moyen de son introduction dans une biographie triomphale; c'est, autrement dit, un *thème,* d'utilisation arbitraire et sans intention historique véritable. Le récit, pourtant, n'est pas d'invention pure, car une inscription du caractère historique le plus incontestable nous apprend qu'*Amosis prit Avaris;* et l'on vérifie, par l'absence de l'histoire dans les compositions de la période antérieure, que les faits historiques qui sont à sa base se déroulèrent bien entre le Moyen et le Nouvel Empire.

L'intervention des Asiatiques et d'Avaris dans le thème romanesque du Nouvel Empire est d'autant plus remarquable qu'on rencontre dans la littérature du Moyen Empire, plus ou moins longuement développé, un thème en partie très analogue, celui d'une Égypte perturbée et ruinée, mais seulement par suite de désordre intérieur, non par l'invasion étrangère. La manière dont l'histoire se présente est d'ailleurs très différente de ce qui a lieu pour l'histoire d'Avaris plus tard; sous le Moyen Empire, les développements du thème de désolation ne sont pas à la gloire d'un roi déterminé, restaurateur de l'ordre; ce sont de pures compositions littéraires à tendance didactique et morale, qui décrivent le bonheur et l'ordre par antiphrase. Il n'y a pas discontinuité, cependant, entre ces œuvres et les

différentes versions de l'histoire de l'invasion sous le Nouvel Empire, dans lesquelles les éléments caractéristiques des compositions anciennes se retrouvent, mariés à l'élément nouveau des Asiatiques et d'Avaris qui représente l'enrichissement du *thème de la désolation* d'une époque à l'autre. Cette acquisition, nous l'avons dit, correspond à une expérience historique certaine; mais quelle? «Amosis prit Avaris» : le renseignement est maigre. Manéthon a l'air d'en savoir davantage, mais il apparaît, à l'analyse, qu'il n'y a rien chez lui qui ne se trouve déjà, en moins de mots, dans le thème romanesque du Nouvel Empire. Lorsque nous aurons fait la lumière sur cette situation, d'importance capitale au point de vue de la compréhension du texte manéthonien, nous reviendrons au récit des Asiatiques et d'Avaris tel qu'il se manifeste au temps de la XVIII[e] dynastie, nous en juxtaposerons les éléments avec les données que nous apportent les monuments de la période antérieure au Nouvel Empire, et nous arriverons ainsi, peut-être, à voir ce que furent en réalité les ennemis que les fondateurs de la XVIII[e] dynastie eurent à vaincre.

SECTION I.

Le thème du désordre et du roi sauveur dans la littérature égyptienne.

CHAPITRE PREMIER.

LE THÈME DU DÉSORDRE SOUS SA FORME SIMPLE AU TEMPS DU MOYEN EMPIRE.

Dans la publication et la nouvelle étude qu'il vient de donner des *Admonitions* du papyrus 344 de Leyde[1], A. H. Gar-

[1] A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909.

diner s'est attaché, autant pour achever de définir le caractère de l'ouvrage que pour réunir des indications sur sa date, à mettre en évidence les analogies et les points de contact qu'il présente avec certaines compositions littéraires bien connues du Moyen Empire, les *Maximes de Ptahhotep*, le *Paysan*, le *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*, tous ouvrages dont le caractère dominant est d'être des œuvres de beau langage, des recueils de phrases choisies et comme toutes faites d'avance, de formules et d'expressions ingénieuses, rassemblées et groupées avec plus ou moins d'art, de manière à se rattacher à une idée centrale que le livre a la prétention de développer et qui est sa raison d'être. Dans ce mode de composition, le livre du *Paysan* se présente comme un traité des droits du pauvre, ou de la Justice, *Ptahhotep* a pour objet les connaissances que doit posséder l'homme bien né et particulièrement le juge, et le *Lebensmüde* soulève la question de savoir si la vie vaut la peine d'être vécue. Les *Admonitions*, dans leur principe, ne sortent pas du domaine de ces notions simples de morale sociale et de morale personnelle; comme Gardiner l'a fait voir avec clarté, les innombrables images de bouleversement politique et social, dont la juxtaposition forme le livre, n'ont pas le sens prophétique que Lange avait cru reconnaître[1], mais elles montrent, au roi négligent et coupable à qui le discours est censé s'adresser, les tristes conséquences d'un gouvernement défectueux, énonçant en détail ce qui ne doit pas être pour faire ressortir, par antiphrase et point par point, ce qui doit être quand les choses vont comme il est convenable : les *Admonitions* sont donc un traité de la bonne organisation de la société.

Sous cette apparence, cependant, le livre n'est essentielle-

[1] H. O. Lange, *Prophezeiungen eines ägyptischen Weises* etc., dans *Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. Wiss.*, 1903, I, p. 601-610.

ment autre chose qu'un recueil des belles phrases où le goût égyptien voyait l'expression d'un art raffiné, et par cette réalité comme par le choix de l'idée centrale il s'apparente aux ouvrages semi-philosophiques du Moyen Empire dont on parlait tout à l'heure; on trouve tout de suite, ainsi, une raison notable de suivre Gardiner dans sa tendance à attribuer la rédaction du livre à la même époque. Cette date, cependant, peut être contestée, et nous verrons dans un instant qu'effectivement elle est contestée par Sethe. Aussi Gardiner s'est-il occupé de faire ressortir les éléments de détail que le texte des *Admonitions* se trouve posséder en commun avec les textes certainement datés du Moyen Empire; il s'est principalement attaché, pour cette comparaison, au *Lebensmüde*, et a réuni, sans compter une phrase entière, une dizaine de mots ou expressions caractéristiques qui se rencontrent dans un livre et dans l'autre[1]. Travail certainement utile, mais assez incomplet, en ce sens que dans ses considérations trop exclusivement verbales sur les deux textes, Gardiner a laissé dans l'ombre des faits d'un autre ordre, très remarquables et peut-être plus probants, qui consistent dans la rencontre d'idées communes, exprimées au moyen de formules quelquefois différentes, souvent très analogues et dans certains cas identiques. Il convient de donner immédiatement aux rapprochements de Gardiner leur complément indispensable dans ce domaine.

On connaît la composition du *Lebensmüde*[2]. Le désespéré argumente avec son âme, qui répond à toutes ses bonnes raisons de chercher la mort par des raisons non moins solides de tenir à la vie; et comme il n'arrive pas à la convaincre, l'homme reprend une dernière fois la parole pour réciter, à la

[1] Gardiner, *loc. cit.*, p. 3.

[2] Pap. Berlin n° 3024; *L. D.*, VI, 111-112 et, beaucoup mieux, Erman, *Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele* (planches), dans *Abh. Berl. Ak.*, 1896. Cf. *Aus den Papyrus der Kön. Mus.* (1899), p. 54-59.

file, quatre poésies consacrées à la mort et à la tristesse, et dans lesquelles il faut voir certainement le principal élément d'intérêt qu'on trouvait dans le petit livre. Ces quatre pièces sont sans rapport entre elles; elles existaient, isolément, antérieurement au dialogue philosophique où nous les trouvons, et ne sont reliées, à cette place, que par le fil de l'idée pessimiste qui les domine toutes. Le premier poème pourrait s'appeler la *Chanson du maudit.* « Vois, — dit chaque strophe — mon nom est abhorré, plus que... »; suit, chaque fois, l'énonciation d'objets répugnants, méprisés ou haïssables. La deuxième pièce est une complainte du désordre social : « A qui parlé-je aujourd'hui? » demande chaque strophe : il n'y a plus ni amis ni frères, on trompe, on violente et on vole. La troisième est un hymne à la mort accueillante et douce, et la quatrième, une petite chanson à la gloire de l'Occident et des dieux justes. On voit que, tandis que la première pièce, la troisième et la quatrième sont assez habilement placées dans la bouche du malheureux qui veut mourir, la deuxième, au contraire, est sans rapport avec le sujet et visiblement n'a été insérée là que pour compléter une collection de pièces tristes : en bonne logique, le désordre social n'a rien à faire avec le drame tout personnel où s'agite le désespéré. Il y a là une faute de composition, extrêmement heureuse pour nous parce qu'elle nous vaut de posséder entièrement une des œuvres dans lesquelles la littérature du Moyen Empire se plaisait à dérouler les images de la perturbation sociale.

C'est dans ce petit poème que nous chercherons à retrouver des idées et des formules des *Admonitions.* Remarquons encore, auparavant, qu'on possède au moins un autre échantillon complet du même genre littéraire. En même temps que les *Admonitions* du papyrus de Leyde, Gardiner a publié et étudié le texte, très apparenté par certains éléments de sa composition, qui couvre les deux faces de la planchette 5645 du British

Museum[1]; c'est un développement assez banal et maladroitement rédigé de la complainte du désordre et du malheur public. Le texte tire son intérêt, d'abord, de ses analogies avec le petit poème conservé par le *Lebensmüde* et avec le livre du *Lebensmüde* en général : l'attristé de la planchette du British Museum s'adresse à son cœur, exactement comme celui du papyrus de Berlin parle à son âme. En second lieu, il est précieux par la manière exacte dont il est daté, l'auteur de l'opuscule prenant la peine de nous donner son nom, *Khakhopirre-Senbou*, qui le range en toute certitude parmi les contemporains de Sanousrit II. Ainsi la preuve nous est donnée que c'est aux siècles prospères de la XIIe dynastie que ces lamentations étaient composées et avaient leur vogue, et l'on se rend compte de leur caractère tout artificiel et littéraire; ceux qui les écoutaient trouvaient à ces images de bouleversement le charme qu'ont pour les gens paisibles les histoires de voleurs et les romans d'aventures, et, en outre, ils avaient le plaisir d'entendre exalter, par l'évocation de tout ce qui est abominable, — l'affaiblissement de l'autorité, l'insécurité, le changement, la confusion des classes, — leur société solide, stable, soumise comme il convient à toutes les disciplines divines et humaines.

Évidemment composées dans un milieu semblable, les *Admonitions* sont-elles de la même époque? On y rencontre, en plusieurs endroits, des matériaux employés d'autre part dans le chant de la subversion du *Lebensmüde*. Relevons les exemples qui suivent :

1° *Tout change.*

Adm., II, 2 : [hiéroglyphes] «il n'y a point d'homme de la veille», et IV, 4-5, doublé par V, 12-13 : [hiéroglyphes]

[1] Gardiner, *loc. cit.*, p. 95-110.

« ces choses-là sont détruites, qu'on voyait la veille », ont pour correspondant, dans *Lebensmüde*, 115 : « on ne se souvient pas de la veille », dont il faut rapprocher aussi la phrase de *Khakhopirre-Senbou*, recto 10 : « des changements se produisent (*ou bien :* événements sur événements); une année n'est pas comme la précédente ».

2° *Les frères sont ennemis.*

Adm., V, 10 : « un homme frappe son frère, [le fils] de sa mère »; XIV, 14 : « chaque homme tue son frère ». *Leb.*, 114-115 : « le frère qui vit avec vous devient un ennemi »; 103, doublé par 117 : « les frères sont mauvais ». Les *Adm.* ont, en outre, une phrase sur les mauvaises relations des pères et des fils (I, 5) : « un homme considère son fils comme son ennemi ».

3° *Le vol et le brigandage sévissent.*

Adm., II, 2 : « on vole en tous lieux »; V, 11-12 : « on s'assied dans les buissons pour attendre le passant nocturne et lui enlever ce qu'il porte ». *Leb.*, 112-113 : « on vole, et chaque homme s'empare [des biens de] son

prochain »; la dernière phrase est mieux écrite l. 105-106 :

4° Une phrase sur *la violence couronnée de succès,* dans *Leb.,* 107 : « tandis que l'homme doux est ruiné, le violent parvient à tout (?) », est remarquable parce qu'on la retrouve, mutilée et défigurée, dans *Adm.,* V, 10, sous une forme qui serait à peu près incompréhensible si l'on n'avait qu'elle[1] : ; on traduirait : « Le puissant envoie des messagers à tout le monde », ce qui n'a pas grande signification, et en tout cas ne dénonce point une chose blâmable comme il serait nécessaire. A propos de cette phrase, bien conservée dans le petit poème du *Lebensmüde* mais arrivée méconnaissable au scribe des *Admonitions,* il est difficile de ne pas citer un cas analogue de phrase qu'on trouve intacte dans un document littéraire et horriblement défigurée dans un autre. Ici, c'est le texte des *Admonitions* qui possède la forme originale; on y lit (*Adm.,* VI, 12-14) : « les enfants des grands sont abandonnés par les rues; celui qui sait dira oui, le fou dira non; quant à celui qui ne sait pas cela, tant mieux pour lui (?) ». Le sens, comme on voit, est clair presque partout. Prenons maintenant la phrase que voici, dans un texte qui très probablement remonte au Moyen Empire, celui des *Instructions d'Amenemhat* (*Sallier* 2, III, 2-3) :

[1] Voir sur cette rencontre Gardiner, *Adm.,* p. 3.

Comme l'observe Gardiner[1], c'est la phrase même des *Adm.*, transcrite avec tous ses mots caractéristiques pris dans leur ordre; mais comment employés! Pour la traduction, le mieux paraît être de se tenir, avec Griffith[2], à l'interprétation donnée par Maspero[3] en 1874; le roi, qui vient de décrire l'édifice qu'il s'est construit, sans nul doute son tombeau, ajoute : «Il y a des combinaisons(?) nombreuses dans les couloirs; je sais indiquer comment arriver à ses chambres funéraires, de telle sorte que personne ne le connaîtra, à l'exception de toi.» On est extraordinairement loin, comme on voit, du sens de la phrase primitive, dont pas un vocable n'a gardé sa signification ni son rôle, et cela ouvre des vues bien curieuses sur la manière de composer des Égyptiens de cette époque, qui non seulement prenaient des idées et des phrases toutes faites pour les employer, de gré ou de force, dans les développements les plus divers, mais encore faisaient une phrase avec une autre phrase, dont les mots et l'allure générale étaient conservés en apparence tandis que chaque mot en réalité changeait de nature. Il ne semble pas, cependant, que dans le cas actuel il s'agisse d'un jeu voulu. Le scribe d'*Amenemhat* a reçu la phrase toute faite et l'a trouvée bonne; on a d'ailleurs un indice qu'elle ne figurait pas dans la rédaction primitive d'*Amenemhat* et fut prise ailleurs : c'est la présence de la particule introductive qui, d'usage constant dans les *Admonitions*, est tout à fait anormale au contraire dans *Amenemhat*. Il est inutile d'ajouter qu'on ne peut rien déduire de là en ce qui concerne l'âge relatif d'*Amenemhat* et des *Admonitions*, car le prototype de la phrase correcte et de la phrase

(1) Gardiner, *Adm.*, p. 51.

(2) Griffith, dans *A.Z.*, XXXIV (1896), p. 48.

(3) *Records of the Past*, 1st *Series*, II, p. 15-16; voir Maspero, *Ét. de Myth. et d'Arch.*, III (*Bibl. égypt.*, VII), p. 169-170.

secondaire est probablement antérieur à l'un et à l'autre des deux documents, et le détenteur de la version correcte peut fort bien être postérieur au détenteur de la version défigurée.

Nous avons heureusement acquis d'autres moyens de déterminer la date des *Admonitions*, que toutes les observations qui précèdent rapprochent des compositions littéraires du Moyen Empire : c'est une œuvre de beau langage, un recueil de phrases comme *Ptahhotep*, *Amenemhat*, le *Paysan*, le *Lebensmüde*, et quant au sujet, c'est un développement très abondant du thème du désordre dans l'État, qu'on retrouve dans deux compositions plus modestes de la XIIe dynastie, le petit poème recueilli par le *Lebensmüde* et les plaintes de *Khakhopirre-Senbou*; dans la rédaction, enfin, il y a de remarquables points de contact entre les *Admonitions* et ces dernières œuvres. Il semble donc qu'on puisse, sans imprudence, attribuer les *Admonitions* à la même période[1]: et c'est ce que tout le monde aurait fait déjà si l'on n'avait observé qu'il est question, dans le texte, d'invasions étrangères en Egypte et particulièrement d'Asiatiques dans le Delta, et si Sethe, notamment, n'inclinait à voir dans ces passages le souvenir des Hyksôs[2]. L'objection demande à être attentivement examinée[3].

Dans les longues et confuses lamentations d'Apou-our, où les objets sont jetés pêle-mêle sans aucun rangement, on voit à plusieurs reprises dénoncer *les tribus nomades établies sur le sol égyptien*. Un passage particulièrement clair et complet est

(1) Il n'est question, bien entendu, que de la date de la rédaction de l'ouvrage, et non de celle du papyrus de Leyde lui-même, qui est une copie postérieure, évidemment faite, quoi qu'en pense Gardiner (*Adm.*, p. 18), au temps du Nouvel Empire.

(2) Voir Gardiner, *Adm.*, p. 17-18, 112.

(3) Elle a déjà été réfutée, en peu de mots, par W. M. Müller dans *O.L.Z.*, XII (1909), col. 497.

celui de III, 1 : « le désert est par le pays; les champs sont ruinés, et les Bédouins du dehors viennent en Egypte ». Ces Barbares indûment installés sont partout; leur présence est signalée dans le Delta par IV, 8 : « les gens du désert sont maîtres (?) des travaux du Pays du Nord », et il est parlé en XV, 1, plus explicitement, des Asiatiques acclimatés sur le territoire : . . . . . « [la terre] est acheminée à sa ruine, car il arrive que les Asiatiques connaissent les usages du pays »; phrase sans doute ironique, où l'on peut comprendre que ces Bédouins installés sur la terre la gèrent à leur manière qui n'est point recommandable. Mais les intrus en Basse-Égypte ne sont pas les seuls qu'on rencontre; un passage malheureusement très obscur, qui commence en XIV, 10, nomme les Nègres, les Nubiens, les Libyens, dans des conditions d'où paraît ressortir que ces Barbares venus de tous les points de l'horizon s'arrangent à leur guise dans le pays en désordre; on lit par exemple, XIV, 14 : « les Nubiens se gaudissent avec l'Égypte ». Cela suffit à faire voir que les Asiatiques et leur présence dans le Delta ne sont pas seuls visés par les doléances de cet ordre; si l'on se reporte maintenant au passage de III, 1, cité tout d'abord, où paraissent *les Nomades* en général, on se rendra compte qu'il n'est nullement question dans tout cela d'une invasion à main armée, pas même d'une violence quelconque exercée sur les personnes : *les terres cultivées vont à l'abandon et les Bédouins s'y installent*, rien de plus. Pour comprendre la force du grief, il faut se représenter, du haut en bas de la vallée et sur chacune de ses berges, la

tendance obstinée des Nomades à descendre dans la zone des champs avec leurs bêtes, et cette lente pression à laquelle l'administration la mieux armée et la plus vigilante n'arrivait pas à résister toujours. Comment les choses se passaient aux siècles de bonne organisation, c'est ce que nous montrent quelques précieux passages de la Bible et des textes égyptiens du Nouvel Empire.

Joseph, expliquant à ses frères la manière dont ils auront à répondre à Pharaon, lors de leur arrivée en Égypte, leur dit : «Lorsque Pharaon vous interrogera et vous dira : Quel est votre genre de vie? vous direz : Tes serviteurs sont des pasteurs de bestiaux depuis leur enfance, nous et nos pères. Et alors vous pourrez résider au pays de Gošen, car *c'est une abomination pour les Égyptiens que les pasteurs de bestiaux* » (*Gen.*, XLVI, 33-34). Le passage est d'un assez curieux illogisme; Gošen, que Joseph désire faire attribuer à ses frères comme résidence, est la meilleure terre de l'Egypte, et c'est pour cela que le roi la leur donnera (suite du récit, *Gen.*, XLVII, 6); pourtant, il les y reléguera aussi parce que *pasteurs,* et *abominables*. Le Judéen qui écrit ces lignes, vers le VIII[e] siècle, paraît savoir nettement que Gošen est une marche semi-désertique de l'Égypte, concédée aux nomades de la frontière de l'isthme, et avec une singulière précision, qui ne peut résulter que de la connaissance du désert égypto-syrien à son époque, il note de quel œil peu favorable ces étrangers étaient vus de la population et des autorités égyptiennes. Mettons à côté de cela, maintenant, le texte remarquable et très connu que nous a conservé le papyrus *Anastasi 6*. C'est un modèle de rapport, où l'on est censé rendre compte que les agents de garde à la barrière du ouadi Toumilât ont «laissé les tribus bédouines d'Edom passer la forteresse de Pe-Mineptah-Hotephimat, en Toukou, vers les lacs du Pe-Toum de Pe-Mineptah-Hotephimat, pour nourrir leurs bestiaux

sur le grand domaine royal[1] ». Ne croit-on pas entendre les frères de Joseph dire au roi d'Égypte : « Nous sommes venus dans ce pays parce que nous n'avons pas de pâture pour nos bestiaux dans le nôtre, si grande est la disette » (*Gen.*, XLVII, 4)? — Voici encore un autre témoignage égyptien du Nouvel Empire; c'est une inscription du temps d'Haremheb, très mutilée par malheur et dont il reste seulement la fin des lignes; le sens général paraît être celui d'un décret de concession de terres à des nomades asiatiques réfugiés, dont la surveillance est commise à l'autorité qui reçut le décret et le fit graver sur la pierre[2] : « . . . . . Les *Mentiou* (?) du désert, d'autres s'étant mis en leurs places. . . . . [et tout dans leur pays étant] détruit, par la dévastation de leurs villes et l'incendie . . . . . [eurent recours à Sa Majesté,] le Grand de puissance qui envoie son glaive vaillant contre . . . . . [et lui exposèrent que] leurs contrées (hiéroglyphe) étaient dans la disette, qu'ils vivaient comme les animaux du désert, et que leurs enfants . . . . . [Sa Majesté prit alors un décret], disant : « Un certain nombre de Bédouins « (hiéroglyphes), n'arrivant plus à vivre, sont venus sur [le « territoire royal. . .] . . . . . de Pharaon, conformément à « l'usage des pères de vos pères, depuis la première fois . . . . . « le Pharaon remet cela entre vos mains, pour garder leurs « frontières. »

Les Bédouins, dans certains cas, entraient donc avec autorisation, même lorsque la police était bien faite, et le lettré qui écrivait les *Admonitions* le savait sans doute; mais il croyait devoir s'élever énergiquement, dans un traité du gouvernement des peuples, contre le principe de cette tolérance. Car les nomades sont faits pour rester au désert, de même que les hommes d'Égypte pour être des sujets dociles et confinés dans

[1] *Anast. 6*, IV, 13 à V, 2; cf. BRUGSCH, *Dict. géogr.*, p. 642.

[2] E. v. BERGMANN, *Ansiedlung semitischer Nomaden in Aegypten*, dans *Ä.Z.*, XXVII (1889), p. 125-127.

leurs conditions. L'écrivain exprime cela, comme il fait tout le reste, en poussant au superlatif l'indication contraire, et nous montrant la culture en recul devant la steppe et les pasteurs nomades, ce qui est une abomination du même ordre que l'oubli de la religion et la rupture des hiérarchies : [hieroglyphs] (*Adm.*, II, 5-6) «la calamité[1] par le territoire». Dans les faits répréhensibles qu'il évoque, il y a d'ailleurs une autre chose assez nettement différenciée de la première, à savoir l'immigration étrangère en Égypte (IV, 8, XIV, 10 et suiv.; XV, 1) : aux yeux du sévère traditionnaliste, la présence des Libyens, des Nègres et des Asiatiques parmi les Égyptiens, n'était pas moins condamnable que le retrait de la culture.

Il est bien clair, d'un autre côté, que chacune des prescriptions administratives ou politiques dissimulées par l'auteur sous les images de l'extrême désordre, répond réellement à un fait, à une menace permanente de désorganisation ou d'innovation que les gouvernants ont le devoir constant de conjurer. Il suffira que l'autorité royale soit affaiblie, l'administration quelque peu tombée à la négligence, pour qu'aussitôt on voie le pays en anarchie, le brigandage sur les routes, les cultivateurs découragés, les frontières ouvertes et les Bédouins installés sur les champs de la veille; et tout le monde en Égypte le sait, parce que ces perturbations, même en état de bonne administration et de prospérité, s'observent à chaque instant en petit, ici ou là, par suite de négligences ou d'infractions aux règles générales. Il n'est pas interdit non plus de penser que l'Égyptien des *Admonitions* avait en vue les siècles de désordre qui avaient précédé la réorganisation nationale, mais

[1] Il n'y a aucunement lieu de traduire ici «les Fiévreux», comme un interprétateur voulant retrouver les Hyksôs à cette place serait tenté de le faire. Nous rappellerons plus loin que le mot *iadit* signifie la «calamité» en général, en même temps qu'il peut servir de désignation pour tout ennemi pernicieux et impie, pour tout rebelle.

dans cette hypothèse on ne saurait trop nettement se rendre compte que parmi les dangers que l'écrivain signale, celui d'une invasion belliqueuse n'apparaît sous aucune forme : il est extrêmement probable que l'idée d'une descente armée des Barbares en Égypte lui est tout à fait étrangère.

Ainsi disparaît la raison principale, peut-être la raison unique qu'on pouvait avoir de placer la rédaction des *Admonitions* après les Hyksôs, ou, plus exactement, après l'époque où il est entendu que l'invasion des Hyksôs s'est produite; et liberté entière nous est donnée de laisser le document au Moyen Empire, comme le veulent toutes les analogies signalées plus haut. Observons immédiatement, cependant, que si l'on pose la question d'une allusion aux Hyksôs dans les passages précédemment analysés, la date du document ne doit, en bonne logique, y jouer aucun rôle, et que ce serait une faute d'en mêler la considération à l'interprétation du texte. Fût-il prouvé que les *Admonitions* furent composées sous la XVIIIe dynastie, il n'en resterait pas moins qu'il n'y est pas dit un mot d'une invasion asiatique; «les Asiatiques et les Nubiens ont libre accès en Égypte»; «les Bédouins s'installent dans les cultures abandonnées» : voilà tout, et ce sont de simples traits dans un tableau du bouleversement de toutes choses.

Avant de quitter les *Admonitions*, et pour bien nous rendre compte de la pensée générale de l'auteur, il sera utile de résumer les différents reproches qu'il adresse à une société où rien ne serait en ordre. Dans le livre, les matières ne sont ni rangées ni classées, de sorte que le lecteur passe brusquement et à chaque ligne d'un objet à un autre, et qu'on est forcé parfois de chercher aux deux bouts de l'ouvrage des idées en relation ensemble; mais en s'aidant de l'analyse déjà faite par Gardiner (*Adm.*, p. 5-16), un triage méthodique est facile, et l'on arrive à faire entrer les objets évoqués dans les catégories qui suivent : — images de désordre matériel, d'injustice, de

violence, d'effusion de sang; — l'hostilité au sein de la famille (détails plus haut); — le vol et le brigandage (détails plus haut); — la culture en recul, l'installation des nomades (détails plus haut); — l'intrusion des étrangers (détails plus haut); — la famine, la diminution de la population; — l'impiété; — l'anarchie politique et sociale; — la destruction de l'ordre social par le bouleversement des conditions. — Les idées de ces deux dernières catégories méritent d'arrêter notre attention tant à cause de l'abondance de leur développement que parce qu'elles révèlent de manière très claire la mentalité de l'auteur. Un tiers du livre, peut-être, est rempli par deux affirmations, qui reviennent inlassablement sous des formes sans nombre : *l'administration est profanée, l'autorité méconnue*, et *le riche devient pauvre tandis que le pauvre devient riche*. L'instabilité de la richesse était une chose particulièrement abominable, à en juger par l'espèce de fureur avec laquelle les images qui l'expriment sont jetées, répétées, amoncelées tout au long du livre (voir *Adm.*, p. 11); on se rend compte ainsi que les auditeurs qui goûtaient cette œuvre littéraire n'étaient pas des pauvres, et que le conservatisme social qui l'inspire d'un bout à l'autre trouvait dans les sentiments du conservatisme personnel une base solide.

Les idées maîtresses de l'œuvre sont, en somme, que l'homme doit se tenir à sa place, respecter les disciplines reçues, ne pas essayer de se substituer à son maître; et qu'il faut aussi, pour que l'ordre règne, qu'on s'oppose à l'introduction de nouveautés toujours dangereuses dans l'organisation de l'Etat. Jusqu'à quel point ce traditionnalisme implacable était sincère, jusqu'à quel point même il était généralisé en tant que simple doctrine théorique, nous ne pouvons le savoir en raison de la sobriété des autres compositions du Moyen Empire dans lesquelles le thème de la subversion de l'État nous est parvenu;

mais cela n'a pas une très grande importance au point de vue de ce qui va suivre. Il était seulement nécessaire, pour compléter notre information sur le *thème du désordre* des petits ouvrages de la XII[e] dynastie, de constater les développements que ce thème ancien pouvait déjà recevoir, au temps où sa simplicité n'avait pas encore souffert de l'intervention de souvenirs historiques proprement dits.

CHAPITRE II.

SUPERPOSITION AU THÈME CLASSIQUE, SOUS LE NOUVEL EMPIRE, DU SOUVENIR D'UNE ROYAUTÉ ABOMINABLE.

La reine Hatshopsitou, célébrant ses mérites en termes généraux à la fin de son inscription connue de Speos Artemidos, nous fait une déclaration extrêmement étrange : « Entendez, race entière des humains en la totalité de son nombre, ce que j'ai fait... : « J'ai restauré ce qui était en ruine, en menant à bien ce qui était inachevé(?) depuis le séjour des Asiatiques qui étaient dans le Pays du Nord et dans *Ha-Ouarit*, avec les *Shemaou* parmi eux, occupés à détruire; ils s'étaient donné un roi, dans l'ignorance de Re, et il n'agissait pas selon les ordres du dieu, jusqu'à ce que vint Ma Majesté[1]. » Qu'est-ce à dire? Hatshopsitou a vaincu les

[1] Speos Artemidos, l. 35-38; GOLENISCHEFF, *Rec. trav.*, III, p. 3 et pl. III; SETHE, *Urk. d. 18. Dyn.*, p. 390.

Asiatiques destructeurs, *Amou* et *Shemaou*[1], installés dans le Delta et dans *Ha-Ouarit?* Mais ce sont les fondateurs de la XVIIIe dynastie qui ont fait cela, et sans parler de la relation manéthonienne dont l'*Avaris* est Ha-Ouarit des textes hiéroglyphiques comme il est reconnu depuis longtemps, sans invoquer même le roman de *Sallier 1* dont la nature composite sera analysée plus loin, nous nous rappellerons que dans une inscription proprement historique, celle du tombeau d'Ahmès à Elkab, il est dit que le roi Ahmès prit Ha-ouarit. Hatshopsitou, qui hérita du royaume paisible et fortement constitué de Thoutmès Ier, ne peut pas avoir eu à recommencer ces opérations anciennes pour la soumission du Nord. Donc Hatshopsitou ment. Elle se vante, elle usurpe sans aucun droit le mérite d'avoir expulsé les Asiatiques. Mais dans quelle intention cette bizarre imposture? Il serait peut-être difficile de le comprendre si l'on n'avait le bonheur de posséder un autre texte royal dont les analogies avec celui d'Hatshopsitou résolvent complètement le problème.

Un discours célèbre, placé dans la bouche de Ramsès III au grand papyrus Harris, nous dépeint l'état d'anarchie où le pays était tombé avant l'avènement de son prédécesseur Sitnekht; bien que ce texte soit très connu, il est nécessaire de le mettre sous nos yeux ici une fois de plus[2].

« Discours prononcé par le roi *Ousirmare-Miamon,* le dieu grand, par devant les princes et les chefs du pays, les archers, les cavaliers, les *Shardanou,* l'armée nombreuse et tous les vivants

[1] Autre désignation des Asiatiques, comme on sait, au temps du Nouvel Empire; le nom se rencontre dans celui de la forteresse [hiéroglyphes], construite par Thoutmès III au plus lointain des contrées asiatiques connues de ses armées (*L.D.*, III, 30 *b*; Sethe, *Urk. d. 18. Dyn.* p. 739-740).

[2] *Grand Pap. Harris*, p. 75, l. 1-7. Bibliogr. du document dans Maspero. *Hist.*, II, p. 440, n. 3, 5, p. 453, n. 2.

du pays d'Égypte : Entendez ! Je fais que vous ayez connaissance des choses illustres que j'ai accomplies lorsque je fus roi des humains. «La terre d'Égypte s'en allait à la dérive[1] et chaque homme de

[1] Pour cette première partie de la phrase, je suis la traduction de MASPERO, *Hist.*, II, p. 440, qui attribue bien au mot *routi* le sens de «mouvement» sur lequel Spiegelberg, plus tard, devait insister (voir *Ä.Z.*, XLIII, 1907, p. 159). L'interprétation, cependant, n'est pas entièrement certaine, et l'on peut se demander si l'expression *kha m routi* ne procéderait pas d'une expression ancienne de forme analogue mais de sens différent. Nous avons rencontré, dans les développements du thème du désordre au Moyen Empire, la phrase (*Adm.*, III, 1) : *hespitou kheba; smeritou routi iiti n Qemit* «les terres sont ruinées, les nomades de l'extérieur viennent en Égypte», et dans ce passage, le voisinage des mots *kheba* et *rout* rappelle singulièrement celui des mots *kha* et *routi* dans la phrase du papyrus Harris. La filiation des deux phrases, si on voulait l'admettre, supposerait un procédé beaucoup moins étrange que certaines reproductions de phrases, analysées plus haut, qui sont correctes dans le *Lebensmüde* et méconnaissables aux *Admonitions*, ou dont le texte normal, connu par les *Admonitions*, est détourné de son sens mot par mot dans *Amenemhat*. Plus simplement encore, la phrase qui nous occupe au papyrus Harris ne pourrait-elle être restituée en , «la terre d'Égypte était abandonnée aux *gens de l'extérieur*» ? Cela rendrait exactement, avec les mots même du texte, la vieille idée exprimée plus clairement dans *Adm.*, III, 1.

même[1], car il n'y eut pas de chef pour eux pendant de longues années, avant que vinssent d'autres temps; la terre d'Égypte était aux mains des grands et des princes des villes, et chacun tuait son prochain, parmi les grands et les petits. D'autres temps vinrent ensuite, en des années de détresse où se fit roi[2] un Syrien, parmi eux, comme prince; et la Terre-Entière payait le tribut devant lui. Chacun joignait son voisin et pillait ses biens. Comme ils agissaient avec les dieux ainsi qu'avec les hommes, il n'y avait plus d'offrandes dans les temples. Mais lorsque les dieux tournèrent leur esprit vers la paix, pour remettre le pays en sa situation, conformément à ses justes nécessités, ils établirent leur fils, sorti de leurs chairs, comme Prince de la Terre-Entière, sur leur grand trône, le roi *Sit-nekht* », etc.

Il suffit de juxtaposer à ce texte le passage de Speos Artemidos cité tout à l'heure, pour voir paraître des analogies caractéristiques. D'abord, il s'agit dans l'un et l'autre cas d'une allocution solennelle à l'humanité, à la nation entière; puis on remarque que le discours commence, de la même manière dans les deux documents, par la description du désordre qui

[1] En ce qui concerne l'interprétation de *m aka-f*, je ne crois pas pouvoir suivre Maspero et Spiegelberg (*l. c.*) qui traduisent « en elle »; il semble bien qu'il n'y a rien d'autre, ici, que l'expression connue *r aka*, *m aka*, qui exprime la simultanéité, le voisinage, la correspondance.

[2] Je lis et non comme on fait d'habitude; comparer le signe avec le certain du début, et le non moins certain de la fin de la même ligne (l. 4 de la page). Le groupe lu est, comme on sait, généralement interprété comme un nom propre, et l'on traduit : « où Arsou, un Syrien, fut roi parmi eux » (bibliogr. dans Maspero, *Hist.*, II, p. 440, n. 4); Spiegelberg, seul (*O.L.Z.*, II, 1899, col. 263-265), a proposé de comprendre : « se fit un certain , un Syrien, parmi eux comme chef », en admettant que l'élément principal du nom du personnage a disparu par suite d'un simple oubli. Ma lecture, comme on voit, va plus loin et suppose que nous n'avons même pas la trace d'un nom propre oublié; on y reviendra un peu plus bas.

existait avant l'avènement du roi et auquel il a remédié; on relève enfin, dans le détail de cette description, la surprenante coïncidence de l'*Asiatique devenu roi* — « un Syrien s'était fait roi », dit le papyrus Harris; « les Asiatiques s'étaient donné un roi », disait Hatshopsitou — et de l'impiété qui caractérisait son gouvernement. On ne peut douter que c'est la même histoire qui paraît sous la main des deux scribes, insérée à la même place dans deux compositions d'esprit et de forme analogues, et cela nous apporte, remarquons-le immédiatement, la confirmation de la lecture au lieu de dans la phrase du *Syrien* au papyrus (voir la dernière des notes qui précèdent), ainsi que de l'interprétation que nous avons donnée du passage; car du papyrus Harris correspond exactement à ..... du texte d'Hatshopsitou. Mais voici qui est plus important. Nous avons constaté que chez Hatshopsitou et en ce qui la concerne personnellement, le récit ne correspond à aucune réalité historique : comment, dès lors, en serait-il autrement dans un document où l'histoire reparaît après plusieurs siècles? On est ainsi amené à découvrir que *l'anarchie en Égypte avant la XXe dynastie et le rétablissement de l'ordre par Sitnekht ne sont pas des faits historiques* : la narration du papyrus Harris est mensongère comme était celle de l'inscription d'Hatshopsitou, et la répétition même de l'imposture nous fait maintenant comprendre qu'elle se réduisait, en réalité, à une simple fiction verbale, à l'application d'une formule générale qui ne devait même pas tromper le lecteur contemporain. Il était simplement entendu, par une sorte de convention laudative, que parmi les qualités dont l'exposé remplissait le panégyrique de tout souverain, figurait celle d'avoir été le vainqueur des Asiatiques et de leur roi sacrilège, le restaurateur de la royauté, de la religion et de l'ordre.

Un procédé de ce genre paraissait tout naturel aux Égyptiens antiques, et l'état d'esprit qui conduisait les rédacteurs à enrichir l'éloge du roi d'une gloire imaginaire et banale, se manifestait encore aux derniers temps de la monarchie égyptienne, à l'époque ptolémaïque; on observe seulement, alors, que depuis l'époque thébaine le «cliché» a changé, et que dans celui qui a pris naissance en dernier lieu le mérite visé est celui d'avoir fait revenir d'Asie les images des dieux, que les envahisseurs victorieux avaient emmenées prisonnières[1]. C'est ainsi qu'on lit sur la *stèle du satrape* Ptolémée : «Il avait rapporté les images des divinités qui avaient été trouvées en Asie, ainsi que tout l'attirail et tous les livres qui étaient la propriété des temples de l'Égypte, et il les remit à leur ancienne place»; après quoi, l'éloge reparaît en termes semblables sur la *stèle de Pithom,* qui appartient à Philadelphe, puis sur la *stèle de Canope* et dans l'inscription d'Adulis, qui sont d'Evergète, puis encore dans un texte démotique au compte de Philopator[2]. On remarque la parfaite similitude que présente, avec ce procédé, celui du «cliché» du roi restaurateur à l'époque thébaine.

Ainsi avertis du caractère artificiel et conventionnel de l'éloge, nous arriverons sans peine à séparer les éléments d'espèce différente dont la juxtaposition a formé le texte du papyrus Harris. Des sutures sont visibles. Le lecteur apprend d'abord que le pays était en désordre «avant que vinssent d'autres temps»; puis la formule, inutilement et de manière très gauche, se répète : «d'autres temps vinrent ensuite», et

(1) L'emploi banal de ce thème, à l'époque grecque, est signalé par Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, I, p. 105, n. 3; IV, p. 303.

(2) Spiegelberg, *Demotische Insch.* (1904), p. 17. — Plus tard encore, au début de l'époque romaine, le thème des images divines enlevées et reconquises reparaît dans l'histoire démotique de l'agneau et du roi Bokchoris, composition prophétique de nature toute différente des autres textes qu'on vient de citer, et dont nous aurons à parler par la suite de cette étude.

au lieu des événements heureux qu'on attend alors, on voit arriver de nouveaux malheurs, le roi asiatique. Il y a là, de toute évidence, quelque chose de mal composé. Cette première observation une fois faite, si l'on fixe son attention sur le texte que commande la seconde formule « d'autres temps vinrent ensuite », on y reconnaîtra la tradition, déjà recueillie par Hatshopsitou, du *roi asiatique impie* : « . . . années de détresse où un Syrien se fit roi parmi eux, et où la Terre-Entière lui payait tribut; . . . et ils traitaient les dieux fort mal. . . », deux phrases qui proviennent d'une version primitive unique et cohérente, et entre lesquelles on lit que « chaque homme pillait les biens de son prochain », interpolation ancienne assurément, puisque dans l'état actuel du texte c'est elle qui permet de continuer : « ils traitaient les dieux aussi mal que les hommes », mais qui ne fait pas pour cela un moins violent contraste avec l'image qui précède : « la Terre-Entière payait tribut au roi », et qui ne va pas bien non plus avec la phrase qui suit, dans laquelle il est entendu que les hommes se trouvaient mal du roi impie, et non d'eux-mêmes. Malgré l'interpolation, cependant, toute cette partie de la narration forme un tout nettement séparé de la partie qui précède, où apparaît un thème tout différent, celui de *l'autorité royale absente* : « Ils n'eurent pas de chefs de longues années durant. . . la terre d'Égypte était aux mains des grands et des princes, et l'on s'entre-tuait »; on voit que c'est aux idées correspondantes qu'est empruntée la phrase « chacun pillait les biens de son prochain » qui détonne tellement au milieu de l'exposé du deuxième thème. Avec le premier, cependant, dont le développement paraît avoir gardé une cohésion parfaite, on se retrouve dans un domaine littéraire connu, celui du *thème du désordre* tel que l'exposent les compositions du Moyen Empire : reportons-nous à ce qui a été dit à ce sujet au précédent chapitre, et mettons seulement en parallèle quelques phrases caractéristiques du

Lebensmüde et des *Admonitions* avec les phrases correspondantes du papyrus Harris :

L. 4. Chacun tuait son prochain, parmi les grands et les petits (bien à sa place dans le thème n° 1).	*Adm.*, XII, 14. Le plus grand nombre tue les plus faibles.
L. 5. Chacun joignait son prochain et pillait ses biens (interpolé dans le thème n° 2).	*Adm.*, XII, 13. Chacun use de violence vis-à-vis de son prochain. *Leb.*, 105-106 et 112-113. Chaque homme s'empare des biens de son prochain.

Il résulte de tout cela que l'élaboration du texte du papyrus Harris a suivi la marche suivante :

Premier stade. — Existence de deux thèmes indépendants, développés à part l'un de l'autre :

Thème A (remontant au Moyen Empire).	Thème B (créé au temps du Nouvel Empire).
La terre d'Égypte et ses habitants s'en allaient à la dérive, car ils furent sans chef pendant longtemps; le pays était aux mains des grands et des princes des villes, et le meurtre sévissait partout.	Il fut une époque déplorable où un Asiatique se fit roi et soumit à lui l'Égypte entière; il persécuta les dieux et les priva de leurs offrandes.

Deuxième stade. — Le développement B, sous cette forme, est cousu à la suite du développement A.

Troisième stade. — Dans le texte composite ainsi créé, le développement B est enrichi d'images, très malheureuses à cette place, empruntées aux développements habituels du thème A.

La survivance du *thème du désordre* dans les compositions du

Nouvel Empire n'a rien qui doive surprendre, et il n'est pas difficile de déceler sa présence dans plusieurs autres textes où le roi se vante d'avoir rétabli l'ordre en Égypte et dont tous les détails, un peu trop généralement, sont considérés comme historiques. Dans le grand décret d'Haremheb, où le désordre qui précédait l'avènement du roi est décrit en détail, on lit entre autres choses ceci[1] : ... (*lacune étendue*) ... ... « Lorsqu'un pauvre homme se faisait une barque avec son gréement(?) pour pouvoir servir Sa Majesté... [on la lui prenait... avec ses] offrandes, et le pauvre homme restait là, dépouillé de ses biens, impuissant en ses...(?) » La phrase ne serait pas déplacée dans le texte des *Admonitions*, et il est intéressant de la rapprocher des phrases classiques du Moyen Empire réunies plus haut, relatives au fléau du vol et du brigandage. Il paraît évident que, dans l'inscription d'Haremheb, le passage qu'on vient de voir est de fonction analogue, et qu'il y prend place simplement parce qu'il convient bien à une peinture d'état anarchique, et non parce que le fait particulier évoqué avait été réellement constaté en quelque circonstance. Sans doute conviendrait-il, sur la base de cette observation, de soumettre à une revision complète ce qu'on admet généralement de l'historicité de la restauration d'Haremheb. Que ce fondateur de la XIXe dynastie n'ait pas eu à rétablir l'ordre en Égypte comme il le raconte, cela résulte d'ailleurs beaucoup plus clairement du fait qu'immédiatement avant lui Toutankh-

[1] L. 14-15; texte dans BOURIANT, *A Thèbes*, dans *Rec. trav.*, VI (1885), p. 43; cf. M. MÜLLER, *Erklärung* etc., dans *A.Z.*, XXVI (1888), p. 71.

amon, le successeur d'Amenothès IV, revendique le même mérite et assume le même personnage de roi sauveur, dans une inscription où le tableau de l'Égypte perturbée est dessiné avec une grande complaisance. Elle couvre les faces d'une belle stèle qui s'élevait dans le temple de Karnak, et qui plut à Haremheb à tel point qu'il l'usurpa, faisant substituer ses cartouches à ceux du propriétaire véritable : adaptation maladroitement exécutée, par bonheur, et qui nous laisse le moyen de rendre à Toutankhamon ce qui lui appartient, grâce à la conservation de tout le reste de sa titulature.

Le développement du *thème du désordre* qu'on trouve à cette place est étendu et assez intéressant. Relisons le passage[1] :

[1] Legrain, *La grande stèle de Toutankhamanou à Karnak*, dans *Rec. trav.*, XXIX (1907), p. 162-173, texte, trad. et commentaire; voir p. 164, l. 5-10 de l'inscription.

[hiéroglyphes] etc. « Les choses nécessaires étaient dans un état abominable, et le monde comme à son origine, lorsque se leva Sa Majesté comme Roi. Les temples des dieux et des déesses, depuis Eléphantine [jusqu'au Delta, étaient dévastés (?)]; leurs sanctuaires allaient à la ruine[(1)], et la marche à l'abandon était la situation des champs . . . leurs retraites étaient anéanties, leurs demeures des chemins de piétons. Le pays était une terre de passage(?). Les dieux manquaient; ils tournaient le dos à cette terre. Lorsqu'on envoyait [des messagers] en Phénicie pour élargir les frontières de l'Égypte, ils n'arrivaient à aucun succès; lorsqu'on invoquait le dieu pour résoudre les affaires avec son aide, il ne venait pas. . .; lorsqu'on adressait des prières à la déesse... pareillement, elle ne venait pas, absolument : leurs cœurs étaient dégoûtés de leurs créatures, et ils détruisaient leurs œuvres. Or ensuite, d'[autres] temps arrivant après ceux-là, se leva [Sa Majesté] sur le trône de son père; il gouverna les domaines d'Horus, etc. »

C'est, comme on voit, une description de déchéance générale : les champs ruinés, le pays souillé ou violé, l'insuccès des expéditions au dehors; mais la plus grande partie du développement, malgré cela, est consacrée à l'état lamentable des choses religieuses, les temples abandonnés et les dieux détournés de leurs créatures, et cela explique que Legrain puisse considérer cette peinture de désordre comme historiquement sérieuse, en admettant[(2)] qu'elle se rapporte à la tentative de réforme anti-amonienne d'Aménothès IV. On raisonne exactement de la même manière, depuis longtemps, sur le décret cité tout à l'heure et sur la *restauration* d'Haremheb; mais puisque Harem-

(1) [hiéroglyphes], restitué par Legrain, *loc. cit.*, p. 167.

(2) Legrain, *loc. cit.*, p. 169, n. 9, p. 172.

heb, qui outre ses inscriptions personnelles s'approprie celles de Toutankhamon, n'eut rien à restaurer en réalité de ce qu'il veut bien nous dire, pourquoi en serait-il autrement du successeur immédiat des grands rois de la XVIII[e] dynastie? A l'examen du texte de Toutankhamon on est d'ailleurs frappé de la pauvreté d'imagination du rédacteur, de l'incohérence et de l'impersonnalité des traits du tableau de désolation qu'il s'est efforcé de dessiner : qu'est-ce, par exemple, que ces expéditions infructueuses au Zahi « pour élargir les frontières de l'Égypte »? Il n'y a dans tout cela que des généralités extrêmement banales et assez mal cousues les unes aux autres.

Ce n'est pas une raison, certes, pour révoquer en doute le fait de la réforme religieuse d'Aménothès IV et de la persécution d'Amon, dont le martelage systématique du nom du dieu reste le témoignage; mais il ne faudrait pas croire non plus que cette grande querelle a mis le pays dans le même état de bouleversement que les sacerdoces directement intéressés. En ce qui concerne d'ailleurs Amon, il semble qu'en réalité il n'a guère souffert de la guerre contre lui, puisque dès le règne de Toutankhamon il était réintégré dans sa situation de dieu national, et cela permet d'apercevoir qne les derniers rois de la XVIII[e] dynastie, puis Haremheb lui-même, n'eurent sans doute que la peine de s'asseoir sur le trône intact des grands Aménothès; les rois de la XIX[e] dynastie, non plus que le père de Ramsès III au début de la XX[e], ne se virent obligés de rétablir l'ordre dans une Égypte en fort bonne condition, et la légende de cette première restauration, créée par les banales impostures d'Haremheb, est à laisser tomber au même titre que la légende de la restauration suivante.

On remarque, maintenant, que, si les scribes de Toutankhamon et d'Haremheb usent de formules plus ou moins injustifiées pour dépeindre l'anarchie à laquelle le roi est censé avoir porté remède, ils montrent sur le terrain proprement

historique plus de scrupules que ceux d'Hatshopsitou et de Ramsès III, en ce qu'ils s'abstiennent d'attribuer à leur maître la défaite de l'Asiatique impie. On se rappelle que l'auteur de l'inscription d'Hatshopsitou, de manière absolument contraire, usurpe l'histoire de l'Asiatique impie mais ignore ou néglige les éléments du premier thème, celui du *désordre* sous sa forme simple. Le scribe du papyrus Harris, lui, a adopté un type de rédaction complexe qui montre l'utilisation simultanée des deux thèmes. On ne peut savoir exactement à quelle époque, entre Hatshopsitou et Ramsès III, s'est produite la juxtaposition dont nous avons, plus haut, analysé le mécanisme; car le seul texte où la même juxtaposition s'observe de manière comparable est d'époque voisine de celle du papyrus Harris, et d'ailleurs très apparenté avec lui par certains détails du *tableau de désolation* qu'il nous apporte. Il s'agit du passage extrêmement connu qui vient en tête de l'histoire de *Sallier 1*. Avant d'y arriver, nous noterons encore deux autres textes du Nouvel Empire, où le *thème du désordre* est utilisé de manière intéressante.

Au début du récit des *Annales de Thoutmès III,* en premier lieu, l'histoire de l'expédition des années 22-23 est précédée d'une courte introduction où il est dit que le roi passa à Zarou, à la frontière d'Asie, «dans sa première expédition de vaillance» contre les Asiatiques, «en force, puissance, richesse... ». Bien que le texte soit très endommagé à partir de là, on arrive à se rendre compte que le narrateur ouvre une sorte de parenthèse rétrospective pour dire :

L. 9 :

L. 10 :

L. 11 :

L. 12 :

L. 13 :

«Or, ces temps [remplirent beaucoup] d'années........ on pillait, et chaque homme était à [emporter] par-devant... ..... Il arriva d'autre temps, et les gens qui étaient là, dans la ville de Sharouhen, depuis Irouza jusqu'aux extrémités de la terre, ils se mettaient en route pour se rebeller contre Sa Majesté.» Suit le récit des premiers actes de Thoutmès. Or il suffit de jeter les yeux sur la partie du texte qui remplit les lignes 9-10 et la première moitié de la ligne 11, pour voir, même avant toute restitution, que nous avons là un *tableau de désolation* du type ordinaire, formé avec des éléments que nous pouvons séparer, les connaissant bien pour les avoir rencontrés ailleurs. Les «longues années de désordre» de la ligne 9 correspondent exactement à du passage précité du papyrus Harris, où immédiatement après on trouve, comme à la ligne 11 des *Annales* : , et un peu plus loin, plus pareillement encore : . Quant à la phrase de la ligne 10, elle paraît procéder directement de celle, précitée (chap. précédent), de *Lebensmüde*, 112-113 : , et 105-106 : [(1)]. Le petit tableau succinct ainsi

(1) La forme , aux *Annales*, n'est pas le seul exemple connu du mot avec le préfixe. Quant à , aux *Annales*, si nous restituons dans la lacune, c'est d'après les deux phrases analogues de *Lebensmüde*; et en ceci nous nous séparons de Sethe, qui fixe son attention sur une autre phrase du passage précité de Harris: «La Terre-Entière rendait tribut devant lui...», et sur une phrase analogue de *Sallier 1* que nous

constitué est mis en relation immédiate avec «les rebelles qui étaient dans Sharouhen... » et que le roi va combattre, de sorte que l'expédition que les *Annales* vont raconter d'abord est présentée comme l'acte par lequel Thoutmès a mis fin au désordre national qui régnait avant son intervention. Mais le nom de *Sharouhen* ne nous est pas inconnu; c'est la place qui fut prise par le roi Ahmès, lorsque après la reddition de Ha-ouarit il poussa son offensive, plusieurs années durant, sur le territoire asiatique (inscr. d'Ahmès-sa-Abina); le siège de Sharouhen, qui dura trois ans, avait été une opération d'importance égale à celle de la prise même de Ha-ouarit, et le nom de Sharouhen était resté lié, sans nul doute, au souvenir des adversaires qu'Ahmès avait détruits, puisque dans les *Annales* de Thoutmès nous voyons maintenant les Asiatiques coalisés désignés par l'expression : «*Ceux qui étaient dans Sharouhen,* depuis Irouza jusqu'aux limites de la terre»; d'où il résulte que «ceux de Sharouhen» est une dénomination générale de l'ennemi asiatique.

Il en résulte encore ceci, qui est particulièrement intéressant pour nous : puisque *Sharouhen* représente un épisode dominant de la guerre de libération sous Ahmès, et que c'est *Sharouhen* que Thoutmès, à nouveau, prétend avoir à vaincre, il indique implicitement par là que c'est l'ancien ennemi de l'époque d'Ahmès et de la prise de Ha-ouarit qui relève la tête, et que c'est le geste même d'Ahmès qu'il va recommencer en sa campagne militaire : procédé d'identification d'une habileté des plus curieuses, si on le compare aux déclarations d'Hat-

verrons plus loin : «La Terre-Entière lui rendait tribut avec ses offrandes... », et, par analogie, voudrait restituer aux *Annales* : ... «tout chacun faisait offrande par-devant [leurs chefs qui étaient dans Ha-ouarit]» (Sethe, *Urk. der 18. Dynastie*, p. 648, et *Ä. Z.*, 47 [1910], p. 81-82). Cette dernière restitution avec *Ha-ouarit* est loin d'ailleurs, comme on va voir, de manquer de vraisemblance.

shopsitou à Stabl-Antar, où nous avons admiré, plus haut, l'assertion naïve d'avoir combattu Ha-ouarit. Les scribes de Thoutmès, plus fins, se gardent d'attribuer au roi cette gloire trop évidemment usurpée; ils disent simplement que le roi va accomplir le pieux devoir d'écraser l'ennemi éternel, abattu jadis, mais toujours renaissant, à ce qu'il faut croire, et cela vient à l'appui de ce que nous sommes arrivés précédemment à comprendre du sens de cette uniforme attribution au souverain régnant, qu'il soit Hatshopsitou ou Ramsès III, de la restauration nationale par la défaite des Asiatiques : par hypothèse fondamentale le roi, montant sur le trône, rétablit l'ordre dans le pays troublé, et expulse les étrangers qui, non moins obligatoirement et de par les souvenirs du temps d'Ahmès, jouent un rôle dans le désordre[1].

Voici maintenant un autre texte, assez analogue à celui des *Annales* qu'on vient de voir par la manière dont une sorte de parenthèse est ouverte, dans un récit proprement historique, pour évoquer des souvenirs de calamité. Il s'agit de la grande inscription de Mineptah à Karnak, où le récit des batailles avec les Libyens est interrompu pour faire dire au roi[2] :

[1] Ce texte de Thoutmès III vient d'être étudié par Sethe, qui pense y retrouver la trace des ennemis qu'Ahmès Ier vainquit à Ha-ouarit et à Sharouhen, — les *Hyksôs*, comme disent un peu simplement, à l'heure actuelle, tous les historiens de l'Égypte (Sethe, *Neue Spuren der Hyksos in Inschriften der 18. Dynastie*, dans *Ä.Z.*, 47 [1910], p. 74-84). Cela est fort juste, à la condition de ne considérer cette trace, comme nous venons de l'expliquer, que comme une trace *littéraire*, et non comme l'indication que vraiment Thoutmès eut à combattre les descendants des anciens expulsés de Ha-ouarit. Remarquer encore, à l'appui, que si l'on voulait croire que Thoutmès a effectivement trouvé devant lui les «Hyksôs», il faudrait à plus forte raison que les eût rencontrés Hatshopsitou, dont la proclamation de Stabl-Antar nomme explicitement *Ha-ouarit*, où étaient «les Asiatiques... jusqu'à ce que vînt Ma Majesté»; et nous ne croyons pas que personne songe jamais à attribuer à la grande reine des expéditions réelles en Asie ou sur la frontière asiatique.

[2] L. 39-41 de l'inscription; Rougé, *Inscr. hiérogl.*, 188-189; Mariette, *Karnak*, pl. 53.

. . . « On n'avait pas vu cela sous la misère[1] des Rois du Nord, lorsque cette terre d'Égypte était entre leurs mains, et dans l'état de calamité au temps des Rois du Sud, lorsqu'on n'arrivait pas à repousser... par l'amour de leur fils aîné, pour protéger les choses de l'Égypte comme son Seigneur, pour remettre en bon état les temples de l'Égypte, pour proclamer la puissance du dieu... ». Les lacunes du texte n'empêchent pas de comprendre que le roi, exactement de la même manière que Sitnekht au papyrus Harris, a été élu et intronisé par ses pères les dieux pour rétablir l'ordre dans l'Égypte désorganisée; et si l'on songe que l'Egypte dont Mineptah hérita en réalité était le formidable empire de Ramsès II, on restera étonné, malgré les faits analogues dont nous avons déjà une série nombreuse, de cet audacieux et dangereux procédé de mensonge. Dans le détail, la rédaction de Mineptah rappelle celle du papyrus Harris par la conclusion : « Lorsque les dieux songèrent à remettre le pays en ordre, ils établirent leur fils, etc. », mais elle s'en écarte par la description de l'anarchie antérieure; le thème B, relatif au roi asiatique, fait défaut complètement; par contre, le thème A a reçu un développement tout spécial, avec, pour

(1) Malgré la manière dont le mot est écrit ici, je préfère traduire comme s'il y avait ou une orthographe analogue, et croirais volontiers que est là fautivement pour ; car les *annales* des Rois du Nord n'ont rien à faire ici, et *genit* chez les Rois du Nord est évidemment en parallèle avec *iadit* chez les Rois du Sud.

correspondre aux phrases « ils n'avaient pas de chef » et « l'Égypte était aux mains des princes des villes », la mention explicite de « Rois du Nord » et de « Rois du Sud », tous également misérables et dont on comprend seulement que les premiers étaient particulièrement mauvais, puisqu'on déplore que « cette terre d'Égypte fût entre leurs mains ». Ces dernières particularités sont tout à fait analogues à celles de l'exposé qui ouvre le récit de *Sallier 1*, et nous aideront à le comprendre; pour l'explication du même passage il nous sera extrêmement utile, aussi, d'avoir rencontré chez Mineptah le mot *iadit*, dans des conditions où il n'est guère possible de se tromper sur ce qu'il signifie.

Le mot désigne exactement, comme on sait, une maladie, peut-être *la maladie* en général, et Chabas a montré qu'une certaine maladie de nature épidémique s'appelait , le *iadit annuel*[1]. Qu'il s'agisse de la peste, comme le croit Chabas, ou de la fièvre pernicieuse comme Groff a cru le comprendre[2], cela n'a guère d'importance ici. Le sens général de « maladie », pour *iadit*, convient parfaitement dans des formules comme celle d'*Anast. 5*, XIV, 6-7 : « sois vivant, sain, prospère, ne sois pas affaibli, ne sois pas *malade*, ne tombe point la misère sur toi », et comme cette autre formule de malédiction, à l'adresse de quiconque changera quelque chose à certaines dispositions funéraires : « que soit son fils en

[1] Chabas, *Le nom hiéroglyphique des Pasteurs. La peste aux temps pharaoniques*, dans *Mél. Égypt.*, 1re série (1862), p. 29-41. Pour le *iadit annuel* renvoyons, avec Chabas, à la mention de *Sallier 4*, XV, 1, et aux formules par lesquelles la maladie est conjurée aux papyrus de Leyde, I, 346, col. II, l. 4, 6-7 (Leemans, *Mon.*, II, pl. 139) et I, 347, col. XIII (Leemans, *ibid.*, pl. 146).

[2] Groff, *Petites études archéologiques. La malaria.*

proie à la faim, à la soif, à la tristesse, à la maladie[1] ». Mais, à côté de ce sens d'*événement malheureux*, un sens très net de *méchanceté,* de culpabilité, apparaît en outre en d'autres places, notamment[2] dans une inscription de Ramsès II à Ibsamboul où il est parlé du roi qui foule les pays étrangers « comme Sekhmit épouvantable sur les pas de la *rébellion*(?)[3] », et dans l'inscription bien connue d'Ahmès à Elkab, où les Nubiens révoltés sont désignés, à deux reprises, par le terme [4]. Il est donc nécessaire de conserver pour le mot les sens généraux de *malheur* et de *culpabilité,* d'ailleurs connexes, et entre lesquels on a peine à choisir dans des passages comme celui de l'inscription de Mineptah que nous traduisions tout à l'heure, et comme une phrase très analogue qu'on trouve dans le décret d'Haremheb cité plus haut, où le roi déclare qu'il avait formé le dessein de « repousser la *calamité* — ou la *perversité*(?) — de l'Égypte[5] ». L'essentiel, en ce qui concerne le mot dans l'inscription de Mineptah, est d'observer que *iadit,* déterminé uniquement par l'oiseau et en symétrie avec le mot *genit* de la phrase précédente, désigne une situation et non des personnes; l'expression de *calamité* ou de *malheur* n'exprime peut-être pas entièrement les nuances du terme égyptien, mais il est certain qu'on commettrait une faute en traduisant *ennemis* ou *rebelles.*

Nous sommes mieux armés, maintenant, pour aborder le texte de *Sallier 1,* qu'il faut reproduire ici pour la facilité des

(1) *L.D.*, III, 229 *c*, dernière ligne.

(2) Cf. aussi plusieurs passages du *Todtenbuch* où le mot se rencontre dans des acceptions de cette sorte, chap. XVII, 76, CXV, 4, CLXII, 3, et peut-être XC, 2.

(3) *L.D.*, III, 159 *a*, l. 9-10.

(4) *L.D.*, III, 12 *d*, l. 18, 20.

(5) Texte dans Bouriant, *A Thèbes,* dans *Rec. trav.*, VI (1885), p. 43, l. 11 de l'inscription.

comparaisons nécessaires : [1]

etc. Le sens général de l'histoire qui commence ainsi est élucidé depuis longtemps[2]. L'objet du récit est la guerre qui éclata entre le «prince du Sud», Skenenre, et un Apopi qui régnait dans *Ha-ouarit* et qui est évidemment, en vertu de l'opposition, le maître de la Basse-Égypte. Comme on sait, par l'inscription d'Ahmès à Elkab, que Ha-ouarit fut effectivement prise par le roi Ahmès et que ce roi fut le successeur immédiat de Skenenre, comme on sait d'autre part que l'avènement d'Ahmès marque le début de la grande monarchie thébaine au sein de laquelle l'histoire de *Sallier I* devait être écrite, on

(1) Le groupe encadré est de lecture très douteuse. On y reviendra plus loin.

(2) Voir Maspero, *Le conte d'Apopi et de Soknounri*, dans *Ét. égyptiennes*, I (1881), p. 195-216; *Hist.*, II, p. 74-75, et *La querelle d'Apopi et de Saqnounri*, dans *Contes populaires*, 3e éd., p. 236-242; bibliographies très développées.

voit que dans ce roman, dont la fin manque, Skenenre jouait certainement le rôle du personnage sympathique et triomphait de son adversaire, qui de son côté devait être éminemment détestable : c'est pour réaliser cette condition initiale que l'auteur imagina de faire supprimer par Apopi, au profit du seul Soutkhou, le culte de tous les dieux de l'Égypte.

Que signifie, maintenant, le mot *iaditou* que nous voyons paraître ici deux fois et que toutes les explications du texte données jusqu'à présent tendent à considérer comme représentant des gens en relation avec le roi Apopi? Le terme se rencontre, comme on le disait tout à l'heure, dans l'inscription d'Elkab, où il désigne les révoltés de Nubie, et il peut sembler naturel de le considérer de même, dans l'histoire de *Sallier 1*, comme représentant le peuple que commandait le roi sacrilège; si l'on met en ligne, dès lors, le récit de la domination des Hyksôs dans Manéthon où l'on trouve que Apopi est un roi Hyksôs, il s'ensuivra que *iaditou* du papyrus est le nom même des Hyksôs. Ainsi raisonnent invariablement Brugsch, Goodwin, Chabas[1], Maspero[2]. Cela est-il légitime? Répétons qu'avant de chercher à rétablir l'histoire, il faut s'attacher d'abord à voir comment la tradition s'est constituée et a évolué dans ses formes les plus anciennes, et pour cela il est nécessaire d'oublier provisoirement la relation manéthonienne et, pour déterminer le sens des mots dans *Sallier 1*, d'en rapprocher le texte des textes hiéroglyphiques analogues et contemporains. La question de *iaditou* posée dans ces termes, si nous nous reportons à la conclusion où nous avons été amenés, tout

[1] Bibliogr. dans Chabas, mém. précité de 1862 dans *Mél. égypt.*, 1re série, p. 36; Maspero dans *Ét. égyp.*, I, p. 199, n. 4, et *Hist.*, II, p. 57, n. 4. Chabas a traduit les *Barbares*, puis les *Fléaux*; Goodwin disait les *envahisseurs*, et Brugsch, les *ennemis*, puis les *rebelles*.

[2] Voir note précédente; Maspero a traduit les *Impurs*, puis, comme faisait Groff, les *Fiévreux*; en tout cas, dit-il, le mot est appliqué par le rédacteur du papyrus «aux Pasteurs du Delta» (*Contes pop.*, 3e éd., p. 237, n. 10).

à l'heure, pour dans l'inscription de Mineptah, et si nous remarquons l'identité de l'orthographe du mot dans cette inscription et dans *Sallier 1*, ainsi que l'analogie des phrases : « ... l'Égypte aux *iaditou*... » et « ... *iadit* au temps des Rois du Sud... », nous ne douterons plus que l'expression doit être interprétée de la même manière dans un texte et dans l'autre. Il n'est donc nullement question, au papyrus, des sujets d'Apopi, mais seulement des *malheurs* qui avaient fondu sur l'Égypte. Sur cette base, et avant d'aborder la discussion d'autres détails difficiles, nous essaierons une traduction suivie du passage :

« Il arriva que la terre d'Égypte était en proie aux calamités, car il n'y avait pas de Seigneur souverain. Il arriva, un jour, que le roi Skenenre fut maître du Pays du Sud; les calamités de la ville de Re étaient en...; le chef Apopi était dans Haouarit, et la Terre-Entière lui rendait tribut avec ses offrandes et le comblait de toutes les bonnes choses de l'Égypte. Or, le roi Apopi se prit Soutkhou pour Seigneur, et ne décerna plus d'offrandes à aucun des dieux qui étaient en la Terre-Entière..... ». Les seules difficultés qui subsistent encore sont dans la phrase : « les calamités de la ville de Re... », mais ces difficultés sont de toutes sortes, transcription, traduction, relations syntactiques avec le contexte, signification générale. Une première question, qui paraît heureusement réglée, est celle de la lecture des mots : « la ville de Re »; on sait que Chabas, Goodwin et Brugsch lisaient : « la ville des Asiatiques », transcription qui fut réfutée par Maspero[1] et au lieu de laquelle on peut accepter certainement celle donnée plus haut. Mais une fois la lecture fautive remplacée, comme il convient, par , se pose la question très difficile du groupe qui vient ensuite et précède le mot de

[1] *Ét. égypt.*, I, p. 199, n. 4.

la fin de la ligne. Que Maspero lise , tandis que Birch, par exemple, transcrivait [1], cela donne la mesure de l'incertitude; aussi ne sera-t-il pas inutile, pour la clarté de ces considérations, de reproduire ici la fin de la ligne au papyrus, d'après la publication du British Museum :

La lecture de Maspero est la plus probable, du moins en ce qui concerne les mots ; elle aurait permis depuis longtemps une traduction très simple, sans le contresens sur *iaditou* qui mettait les « Impurs » de la ville de Re en relation forcée avec Apopi dont la mention suit immédiatement, de sorte qu'on était forcé de comprendre : « Les Impurs de la ville de Re, *en eux était* chef Apopi... »; Maspero signale lui-même la difficulté grammaticale de cette construction. Or, cette difficulté n'existe plus pour nous, car nous ne voyons plus de relation forcée entre *iaditou* et Apopi de la phrase suivante, et nous pouvons arrêter la phrase après , de telle sorte que, tout à fait indépendamment de la considération du groupe qui vient ensuite, nous avons la phrase complète : « Les calamités de la ville de Re étaient parmi eux ». Reste à lire le signe ou le groupe de deux signes qui suit, et dans lequel Brugsch et Maspero voient . Sans rien oser affirmer, nous suggérons la lecture d'un trait vertical (inutile) après celui du III hiératique, suivi de l'article ouvrant la phrase suivante : « Le chef... »; nous avons adopté cette manière de lire dans la transcription des lignes 1-3 du papyrus qu'on a trouvée plus haut, mais elle est extrêmement incertaine.

Quoi qu'il en soit, cependant, de la lecture et du sens de

[1] Voir Maspero au même endroit (n. précédente).

ces derniers mots, il reste qu'une courte phrase, bien isolée, est consacrée aux « calamités de la ville de Re », et que, d'après l'ordonnance du développement, elle semble au premier coup d'œil se rapporter à ce qui précède, c'est-à-dire au Pays du Sud et à son roi Skenenre; il n'y a rien là qui puisse nous surprendre, car dans l'inscription de Mineptah, où paraissent les *Rois du Nord* et les *Rois du Sud*, c'est également avec le Sud que *iadit* est mis en rapport. Mais il est bien plus probable qu'au papyrus, la phrase en question ne concerne pas seulement Skenenre et son demi-royaume, mais qu'elle est un trait ajouté au tableau de la désolation qui régnait généralement en Égypte à cette époque, et prend logiquement la suite de la toute première phrase de l'exposé. On est tenté de croire qu'un membre de phrase a été déplacé par erreur, et qu'une version antérieure de l'histoire débutait ainsi : « Il arriva que la terre d'Egypte était en proie aux calamités, car il n'y avait pas de Seigneur souverain, et les calamités de la ville de Re étaient parmi eux (?). Or il arriva que le roi Skenenre fut maître du Pays du Sud, tandis que le chef Apopi était dans Ha-ouarit », etc. Le texte ainsi rétabli gagnerait considérablement en cohésion et en logique; nous verrons un peu plus loin, cependant, que la présence de la phrase en question à la place où nous la trouvons est due, probablement, à des raisons tout autres.

Peu à peu, comme on voit, se dégagent au cours de cette analyse les éléments d'exposé qui relèvent du vieux thème de la *désolation du pays*, passé également dans les inscriptions de Toutankhamon, d'Haremheb, de Mineptah et au papyrus Harris, et ceux apparentés avec le thème postérieur, connu par le papyrus Harris et l'inscription d'Hatshopsitou, de la *royauté abominable*. Dans la phrase difficile qui vient de nous occuper, il est clair qu'on a une idée et une image de la première famille, « la calamité par le pays »; mais maintenant que la phrase est délimitée et son sens général établi, il s'agirait d'expliquer

exactement l'image «les calamités de la ville de Re». Il semble bien que pour l'écrivain c'est un lieu commun des plus connus, une allusion courante et n'exigeant aucun commentaire pour être comprise. Pour nous, malheureusement, une énigme de ce genre est extrêmement difficile à résoudre, et ce n'est qu'en la forme d'une hypothèse que nous chercherons à expliquer celle-là plus loin (chap. IV, § 4), à propos de la restitution de la forme primitive de l'histoire manéthonienne des «Impurs», où *Héliopolis* joue un rôle.

Après avoir lu, traduit, et dans une certaine mesure expliqué le texte difficile qu'on vient de voir, arrivons au rapprochement annoncé avec le début du discours de Ramsès III au papyrus Harris. Des analogies sautent aux yeux immédiatement, notamment en ce qui concerne la terre d'Égypte «sans souverain» et «en proie aux calamités», et l'attitude du roi sacrilège qui «supprima les offrandes des temples» et devant qui «la Terre-Entière paye le tribut». La personne du roi sacrilège est présentée, cependant, de manière fort différente dans un document et dans l'autre; au papyrus Harris, qui a la tradition de l'inscription d'Hatshopsitou, c'est un *roi asiatique,* tandis que dans l'histoire du papyrus Sallier c'est *Apopi;* mais on remarque que le texte d'Hatshopsitou met le roi asiatique dans Ha-ouarit, exactement comme fait le papyrus Sallier pour Apopi, et cette heureuse circonstance permet de reconnaître, ici encore, l'unité originale de l'histoire. Pour plus de précision, nous reprendrons le récit de Sallier pour le mettre en parallèle avec celui de Harris, en soulignant les concordances et en rappelant les concordances avec d'autres documents et les observations essentielles déjà faites.

SALLIER I.	HARRIS.
1 Il arriva que la terre d'Égypte était en proie aux calamités,	La terre d'Égypte s'en allait à la dérive et chaque homme de

IMPRIMERIE NATIONALE.

	car il n'y avait pas de Seigneur souverain.	même, car ils n'eurent pas de chef pendant de longues années,
2	Il arriva un jour que	avant que vinssent d'autres temps;
3	le roi Skenenre fut maître du Pays du Sud,	la terre d'Égypte était aux mains des grands et des princes des villes,
4	— les calamités de la ville de Re étaient parmi eux (?), —	et chacun tuait son prochain, parmi les grands et les petits.
5	et le prince Apopi dans Ha-ouarit,	D'autres temps vinrent ensuite, en des années de détresse où se fit roi un Syrien parmi eux comme prince;
6	et la Terre-Entière lui payait tribut avec ses offrandes et le comblait de toutes les bonnes choses de l'Égypte.	et la Terre-Entière payait le tribut devant lui.
7		Chacun joignait son voisin et pillait ses biens.
8	Or le roi Apopi se prit Soutkhou pour Seigneur,	Comme ils agissaient avec les dieux ainsi qu'avec les hommes,
9	et ne décerna plus d'offrandes à aucun des dieux qui étaient en la Terre-Entière...	il n'y eut plus d'offrandes dans les temples.

OBSERVATIONS.

1. La première moitié, dans Sallier, correspond exactement à la phrase ancienne relevée, plus haut, dans *Adm.*, II, 5-6 : «la calamité par le pays».

3-4 de Sallier correspond à «la calamité au temps des Rois du Sud» de l'inscription de Mineptah.

3 et 5 de Sallier : il y correspond la mention de «Rois du Nord» et de «Rois du Sud» dans l'inscription de Mineptah.

5. Le *roi asiatique dans Ha-ouarit* du texte d'Hatshopsitou fusionne les éléments de la version de Sallier et de la version de Harris.

7 de Harris, sans correspondant dans Sallier, est probablement une interpolation introduite sous l'influence de la phrase du n° 4 (voir, plus haut, la discussion du texte de Harris).

9. L'impiété du roi de Ha-ouarit est également mentionnée dans le

texte d'Hatshopsitou, où l'Asiatique est «dans l'ignorance de Re, et n'agissait pas selon les ordres du dieu».

On voit que des neuf éléments en lesquels, pour la facilité des renvois, nous avons divisé ces passages, un grand nombre se correspondent exactement, ceux des n°s 1, 2, 4, 5, 6 et 9, avec des analogies de rédaction particulièrement remarquables aux n°s 1, 6 et 9; cela suffit à montrer que les deux textes sont le résultat de l'adaptation à deux histoires différentes, pour leur servir d'introduction, d'une même version préexistante. Ce fait une fois constaté, on arrive à pénétrer assez avant dans l'histoire de la structure des versions secondaires. Tout d'abord, revenons un instant à l'élément 7, que Harris seul possède : comme nous l'avons expliqué plus haut, il ne figurait pas primitivement à cette place et doit être considéré comme interpolé ou comme détaché fautivement de l'élément 4; de sorte qu'à cette place également l'accord s'établit entre Sallier et Harris dans sa forme originale (*deuxième stade* du développement de Harris, voir plus haut la discussion du texte). Fixons notre attention, ensuite, sur les correspondances lointaines et par endroits si douteuses, croirait-on, des n°s 3, 5 et 8, où *Apopi* tient la place du *roi asiatique* et où l'on voit paraître, dans Sallier, un *Skenenre* absent d'autre part. Le rapprochement des deux versions du n° 8 montre qu'elles ne sont pas si différentes, dans le fond, qu'il semble au premier coup d'œil, car de part et d'autre le n° 8 introduit l'énoncé uniforme de l'impiété du roi sacrilège et a pour but de l'expliquer; l'explication seule diffère, et dans Sallier a été choisie en harmonie avec le thème général de l'histoire, qui est celle d'une guerre éclatant entre les deux rois au sujet de Soutkhou. Pour la même raison, aux n°s 3-5, la peinture de l'anarchie politique fut supprimée par le rédacteur de Sallier et remplacée par l'introduction des deux adversaires, Skenenre et Apopi, présentés comme se partageant l'Égypte; cette sub-

stitution fut faite phrase à phrase, et si fidèlement que l'élément 4 de Harris, qui continuait bien l'élément 3 dans cette forme du récit, passa dans Sallier où il s'intercale de la manière la plus inutile et la plus choquante entre les phrases où Skenenre et Apopi apparaissent : les «calamités de la ville de Re» répondent très évidemment, quoiqu'en termes différents, à «chacun tuait son prochain» de l'autre document, et nous découvrons ainsi l'origine de cette intercalation singulière, que nous étions tentés, d'après l'analyse de Sallier seul, d'attribuer à l'erreur ou à la fantaisie d'un copiste. On voit que la vérité est tout autre; le rédacteur de Sallier avait en mains un texte dont la version de Harris nous donne une idée relativement fidèle; il l'adaptait, il l'utilisait pour en faire le début de l'histoire de Skenenre et d'Apopi, mais conformément au procédé littéraire égyptien il n'en prenait point l'esprit, il n'en prenait que les phrases, et une à une les transcrivait ou les remplaçait par d'autres, selon qu'elles allaient à peu près ou n'allaient pas du tout avec le récit qui devait suivre. Bien qu'exécuté assez habilement, ce travail de démarquage introduisit des incohérences regrettables, parmi lesquelles on remarque, outre le fait déjà signalé du n° 4, que dans Harris tout le paragraphe 1-4 forme un tableau unique et bien suivi, — le thème ancien du désordre sous sa forme simple, — tandis que dans le passage correspondant de Sallier le rédacteur est obligé de distinguer deux époques, celle où il n'y avait pas de roi et celle où Skenenre devint roi du Sud.

Il ne faudrait pas croire, cependant, que le papyrus Harris nous restitue le texte même sur lequel travaillait le rédacteur de Sallier. Le thème général de Harris, la chose est claire, est antérieur à celui de Sallier, et le *roi asiatique* est déjà connu de l'inscription d'Hatshopsitou; mais la version de Harris n'est, elle aussi, qu'une adaptation du texte antérieur, transposé en la forme d'un récit de restauration de l'Égypte par Sit-

nekht, et la circonstance la plus remarquable de cette adaptation est la suppression de la mention de Ha-ouarit, où le roi asiatique, dans le texte d'Hatshopsitou, résidait encore. Si l'on remet en place *Ha-ouarit* d'après ce dernier texte, et si l'on opère les restitutions nécessaires dans la version perturbée en recousant 7 après 4 et supprimant la phrase inutile de 2, on obtiendra, ainsi qu'il suit, une image certainement fidèle du prototype d'où les textes de Sallier et de Harris furent tirés par adaptations divergentes :

« *La terre d'Égypte était plongée dans le malheur; il n'y avait pas de roi, et le pays était aux mains des princes des nomes, et partout sévissaient le meurtre* (Harris, élément 4) *et la violence* (élément 7). *Et il arriva que les Asiatiques, dans Ha-ouarit* (inscr. d'Hatshopsitou), *élurent parmi eux un roi, à qui obéit l'Égypte entière, et qui gouverna avec impiété.* »

L'analyse antérieure du texte de Harris nous a déjà permis d'apercevoir le caractère composite de cette rédaction, où le vieux thème simple de *la désolation* et le thème postérieur de *la royauté sacrilège* — ce dernier encore à l'état isolé chez Hatshopsitou — sont juxtaposés sans autre artifice. Une fois constitué, cependant, dans un document perdu dont nous ignorons la nature et la tendance, ce thème complexe fut utilisé de deux manières, comme *thème général de désolation*, dans le panégyrique du roi considéré comme restaurateur de l'Égypte par fiction laudative, et comme *introduction à l'histoire particulière* d'une guerre du Sud et du Nord. Dans le premier mode d'emploi il arriva, tantôt que le nom de Ha-ouarit fût conservé, — cela s'observe chez Hatshopsitou, — tantôt qu'un rédacteur plus subtil supprimât la mention de cette résidence, trop particulière pour n'être pas gênante dans des formules arbitrairement et gratuitement appliquées : c'est le cas du texte de Harris, et aussi des *Annales* de Thoutmès III. Dans le deuxième mode d'utilisation, au contraire, les formules trop générales deman-

daient à être précisées, car ce qu'on voulait raconter était la guerre victorieuse et libératrice menée par Skenenre, un des fondateurs de la monarchie thébaine, contre le roi de la Basse-Égypte; le nom de Skenenre était alors introduit dès les premières phrases, et à l'Asiatique anonyme de Ha-ouarit était substitué le roi Apopi que Skenenre avait à combattre.

C'est ainsi, sans doute, qu'Apopi devint roi de Ha-ouarit. Il est extrêmement probable que dans la forme primitive de l'histoire des deux adversaires le nom de la ville ne figurait pas, car Ha-ouarit, dans la tradition que le rédacteur de Harris mutile, mais qui nous arrive intacte dans l'inscription d'Hatshopsitou, est la *ville des Asiatiques et de leur roi* et non la ville d'Apopi; l'histoire d'Apopi et de Skenenre sur laquelle travaillait le scribe de Sallier ne connaissait donc pas Ha-ouarit, dont le nom fut seulement entraîné dans le récit avec les autres éléments du thème étranger que l'écrivain s'appropria. Observer, à l'appui, que dans la version même de Sallier, le nom de Ha-ouarit ne reparaît plus une seule fois après la mention ainsi introduite, et que lorsqu'il est dit, par exemple, que le messager envoyé par Apopi à Skenenre s'en retourne dans son pays, on trouve qu'« il se mit en route vers le lieu où était son maître ». Il paraît clair que, dans la forme primitive du récit, la résidence d'Apopi, roi du Nord, n'était pas désignée avec plus de précision que celle du « chef du pays du Sud ».

Il y a donc à l'époque ramesside, antérieurement à la confusion créée par le rédacteur de *Sallier 1*, deux histoires différentes, une histoire de la défaite du Nord par le Sud à l'époque des rois *Apopi* et *Skenenre*, où n'apparaît le nom d'aucune ville (récit n° 1), et une autre histoire de guerre où les gens du Sud battent les *Asiatiques* et prennent *Ha-ouarit*, mais sans que soit conservé le nom du roi qui remporta cette victoire (récit n° 2). Il sera utile de nous rendre compte, avant d'aller

plus loin, que ces deux récits, indépendants et réellement différents l'un de l'autre, sont cependant étroitement apparentés et ont pour objets deux épisodes analogues et voisins, détachés d'un même ensemble.

Pour le constater, il nous faut abandonner pour un instant le terrain de l'histoire des textes, et revenir encore une fois à l'histoire proprement dite de Ha-ouarit, sur laquelle nous sommes renseignés par l'inscription bien connue d'Ahmès à Elkab, et dont on sait que Ha-ouarit fut effectivement prise par le roi du Sud, et que ce roi était Ahmès, le restaurateur de la monarchie égyptienne et le fondateur de la XVIII[e] dynastie : voilà, sans plus y insister pour le moment, à quoi d'historique correspond la tradition du récit n° 2, et l'on comprend immédiatement pourquoi le nom du roi vainqueur a disparu du récit dans les versions où les faits sont évoqués pour servir à la gloire d'Hatshopsitou ou du père de Ramsès III. Mais la même inscription d'Elkab nous apprend, d'un autre côté, que le roi Ahmès, le vainqueur de Ha-ouarit, fut le successeur immédiat de Skenenre, de telle sorte que le duel traditionnel de Skenenre et d'Apopi se place immédiatement avant la prise de Ha-ouarit par Ahmès, et que le premier récit, par l'époque des faits racontés, se rapporte ainsi que le deuxième aux événements de la conquête du Nord par le Sud au début du Nouvel Empire. De ce que nous arrivons à remonter, ainsi, aux narrations indépendantes de deux épisodes de la lutte, il semble résulter que dans la littérature thébaine du Nouvel Empire il y avait une sorte de *cycle des origines impériales* comprenant des histoires diverses, les victoires de Skenenre, celles d'Ahmès, la défaite d'Apopi qui régnait dans le Nord, la prise de la forteresse du Delta et la déroute des Asiatiques qui avaient occupé le pays pendant la période d'anarchie[1]. Que s'était-il passé, en réalité, au temps des fon-

[1] A ce cycle appartient indubitablement une autre histoire encore qu'on racontait au temps de la XX[e] dynastie, et où le roi aux prises avec les Septen-

dateurs de la XVIII[e] dynastie? Qui était Apopi, qui étaient les Asiatiques de Ha-ouarit, et y avait-il quelque chose de commun entre Apopi et les Asiatiques? On aurait peine à répondre si l'on n'avait que les deux lambeaux de chronique que l'analyse des textes du Nouvel Empire nous a finalement permis d'extraire. Les monuments contemporains seront là, heureusement, pour nous aider à reconstruire l'histoire; mais avant d'y arriver, nous avons d'abord à suivre la tradition littéraire dans la suite de son développement et les péripéties accidentées de ses dernières phases.

CHAPITRE III.

LES HISTOIRES DE LA DOMINATION ÉTRANGÈRE ET DU ROI SAUVEUR DANS LA RELATION MANÉTHONIENNE: PREMIÈRE HISTOIRE, OU DES HYKSÔS ET DE L'EXODE.

Ce que les histoires relatives à la domination des étrangers et à leur expulsion par le roi sauveur étaient devenues, en Égypte, au début de la période ptolémaïque, nous commençons à le savoir grâce à l'analyse remarquablement nette qu'Ed. Meyer a donnée[1] des fragments manéthoniens ou pseudo-manéthoniens qui ont trait à ces questions et que nous a conservés le *Contre Apion* de Josèphe. On sait par quel bonheur ces fragments ont passé dans l'œuvre de l'apologiste juif. Les diverses

trionaux n'était ni Skenenre ni Ahmès, mais Kamès : nous en dirons un mot plus loin, lorsque nous essaierons de reconnaître, d'après les monuments de ce roi Kamès, la place historique qui lui appartient. Le texte auquel nous faisons allusion n'est connu du public, jusqu'à présent, que par les quelques mots qu'en dit Maspero, *L'ostracon Carnarvon et le papyrus Prisse*, dans *Rec. de travaux*, XXXI (1909), p. 146; ce n'est qu'après la publication que préparent Griffith et Gardiner qu'on pourra déterminer à quel type documentaire et à quel stade d'évolution il se rapporte.

(1) Ed. Meyer, *Aeg. Chron.* (1904), p. 71-80, 88-95.

histoires de Barbares conquérants et dévastateurs, puis expulsés d'Égypte, étaient déjà, au temps de Manéthon, mises en rapport avec la sortie d'Égypte des Israélites, et Manéthon recueillit deux formes complètes du récit où ces divers éléments étaient combinés de manière variable; Josèphe, qui cherchait dans les écrivains grecs des témoignages de l'antiquité de son peuple, recueillit ces deux versions de l'Exode dans l'état de conservation plus ou moins bonne où le texte manéthonien lui était parvenu, et nous permit ainsi de connaître les circonstances qui se rattachaient à l'Exode dans la narration de l'écrivain du IIIe siècle.

Les deux histoires recueillies par Manéthon sont placées sous deux rois différents, à deux moments différents de l'histoire de l'Égypte, et ni Manéthon ni son commentateur juif ne songent, bien entendu, qu'elles pourraient être deux projections d'une même tradition primitive. Comme Manéthon suit l'ordre chronologique, elles étaient nettement séparées dans son ouvrage, et cela se manifeste avec une clarté égale sous la plume de Josèphe. La première histoire, sur laquelle nous allons porter notre attention d'abord, pourrait être appelée celle *des Hyksôs,* par opposition avec l'histoire *des Impurs,* de date postérieure dans le récit manéthonien et que nous analyserons ensuite.

I

SÉPARATION DES ÉLÉMENTS DU TEXTE MANÉTHONIEN.

L'histoire *des Hyksôs* a fourni la matière des paragraphes I, 14 et début de 15 du *Contre Apion.* Il n'y a pas là une citation cohérente et suivie de Manéthon, mais plusieurs fragments, les uns formant citation directe, les autres en manière de citation approximative ou abrégée, d'autres encore dus plus ou moins complètement à Josèphe lui-même, et dans une telle situation

les uns par rapport aux autres, qu'ils proviennent sans aucun doute de livres différents, et qu'on voit que Josèphe ne pouvait pas avoir en mains l'œuvre originale de Manéthon. Ce fait important, bien établi par Meyer, ressortira de la séparation des éléments qui va suivre. Nous renverrons généralement, pour le texte, aux pages et lignes de Dindorf[1], bien que les coupures y soient mal faites et le texte parfois défectueux, et nous adopterons, pour la désignation des fragments, la nomenclature de Meyer, d'après qui nous rappellerons d'abord que dans le texte de Josèphe il faut distinguer :

I *a,* Manéthon cité textuellement : l'invasion des Asiatiques, la fondation d'Avaris, le règne de Salitis (Dindorf, *Jos. op.,* II, p. 344, l. 17-43);

I *b,* suite du précédent : les successeurs de Salitis, le nom des Hyksôs et son explication par *rois Pasteurs* (*ibid.,* p. 344, l. 44-345, l. 3).

II, fragment non manéthonien, relatif à une autre explication du nom de Hyksôs par *bergers captifs* (*ibid.*, p. 345, l. 3-10).

III *a,* citation indirecte et non textuelle : les successeurs des premiers Pasteurs, leur lutte avec les Thébains, le siège et la reddition d'Avaris, la retraite des vaincus en Asie, où ils deviennent le peuple juif (*ibid.*, p. 345, l. 10-38);

III *b,* où la forme de la citation indirecte persiste, est un passage incohérent avec le précédent où la question de *Hyksôs* = « bergers captifs » du n° II est reprise (*ibid.*, p. 345, l. 38-49).

IV, Manéthon cité textuellement : ce qui arriva après la retraite des Pasteurs devenus les Juifs; la suite des rois d'Égypte ultérieurs (*ibid.*, p. 345, l. 50-346, l. 44).

[1] Dindorf, *Josephi opera*, II (*Script. Græc. Bibl.*), p. 344-346. Le texte se trouve aussi très commodément dans Th. Reinach, *Textes relatifs au judaïsme*, p. 20-26.

En somme, les fragments I et IV, seuls, appartiennent au livre même de Manéthon; une large lacune les sépare, que nous comblons, de même que faisait Josèphe, avec les éléments de III *a* dont la source est déjà post-manéthonienne : que III *a*, en citation indirecte, ne soit pas pris dans Manéthon lui-même, cela ressort de l'observation de divers *doublements*, notamment celui d'une description d'Avaris qui figure dans III *a* et fait double emploi avec celle qu'on trouve dans le texte manéthonien de I *a*, et celui de l'allusion, bizarrement déplacée dans III *a*, à la défense contre les Assyriens. On voit immédiatement, par là, que Josèphe ne possédait pas le Manéthon intégral, mais seulement les extraits en citation directe ou indirecte qu'il nous transmet d'après ses sources. Dans les citations indirectes de II, III *a* et *b*, on observe encore que II et III *b* font doublet ensemble, ce qui met bien en lumière le caractère tardif du document où puisait Josèphe. On comprendra mieux tout cela, d'ailleurs, à l'examen du tableau de séparation qu'on va voir, où nous avons groupé, d'une part les fragments du texte manéthonien primitif, et d'autre part les fragments plus ou moins défigurés qui furent transmis à Josèphe en même temps que les autres.

Texte manéthonien authentique.

Josèphe annonce qu'il va citer Manéthon textuellement, et le fait ainsi qu'il suit :

I *a*. . . .nommé Toutimaios[1]. Sous son règne la colère divine souffla contre nous, je ne sais pourquoi; contre toute attente, des hommes d'une race inconnue, venus de l'Orient, osèrent envahir notre pays, s'en emparèrent aisément et sans combat, firent prisonniers les chefs, puis brûlèrent sauvagement les villes, saccagèrent les temples des dieux

[1] Le ms. Laurentianus, d'où procèdent tous les autres, donne ainsi le commencement de la citation de Manéthon (cf. Reinach, *Textes*, p. 21, n. 1, et Ed. Meyer, *Chron.*, p. 71, n. 2); la restitution couramment adoptée autrefois, *Ἐγένετο βασιλεὺς ἡμῖν, Τίμαος ὄνομα,* ne repose sur rien.

et maltraitèrent durement les habitants, égorgeant les uns, réduisant en servitude les autres avec leurs enfants et leurs femmes. Enfin ils firent roi l'un des leurs, nommé Salatis. Il résidait à Memphis, imposa tribut à la province supérieure et à l'inférieure et mit des garnisons dans les places les meilleures. Il fortifia particulièrement la frontière de l'Est, prévoyant que les Assyriens, devenus un jour plus puissants, auraient le désir d'envahir par là son royaume. Ayant découvert dans le nome saïte une ville très avantageusement située à l'est de la branche bubastite et nommée d'après une ancienne tradition théologique Avaris, il la rebâtit, la fortifia de murailles solides et y installa une garnison de 240,000 fantassins. Il y venait au temps de l'été, tant pour distribuer le blé et payer la solde, que pour exercer assidûment les troupes afin d'inspirer de la crainte aux étrangers.

I *b*. Il mourut après un règne de 19 ans. Son successeur Beon en régna 44; après lui, Apakhnas régna 36 ans et 7 mois; Apophis, 61 ans; Iannas, 50 ans et 1 mois, enfin Assis, 49 ans et 2 mois. Tels furent les six premiers rois de cette famille, qui semblaient vouloir de plus en plus arracher la racine du peuple égyptien. On nommait tout ce peuple *Hyksôs*, ce qui signifie «rois pasteurs» : car *hyk*, dans le langage sacré, signifie «roi», et *sôs*, en langue vulgaire, signifie «pasteur», au singulier comme au pluriel, d'où résulte le mot composé *hyksôs*[1].

. . . Lacune. Ici venaient les faits qu'on retrouvera évoqués dans III *a* (voir ci-après), la domination des Hyksôs, la guerre éclatant avec les rois du Sud, le roi Misphragmouthôsis[2]

[1] La citation du texte manéthonien s'arrête là, contrairement à la manière dont on place généralement la coupure (Dindorf, *loc. cit.*, p. 345; Reinach, *Textes*, p. 23). La phrase qui suit : «Quelques-uns les considèrent comme Arabes...», ne peut, dans sa forme, être de Manéthon et appartient à Josèphe; et comme Ed. Meyer l'observe en outre très bien (*Chron.*, p. 72), cette phrase est en relation grammaticale avec la suivante, où σημαίνεσθαι dépend encore du τινὲς λέγουσιν qui précède. Voir le début du fragment II un peu plus bas.

[2] Nous n'admettons le nom de Misphragmouthôsis, à cette place, que par analogie avec ce qui a lieu dans la version dérivée de III *a*, voir plus bas. Ce qui permet cependant de faire la restitution avec une certaine sécurité, c'est que le vainqueur d'Avaris est *Tethmôsis* aussi bien dans Manéthon — si le fragment IV est bien du Manéthon authentique — que dans la version dérivée (*Thoummôsis*), de telle sorte que, dans la version de Manéthon et dans la dérivée, le prédécesseur du roi devait également être désigné de manière uni-

battant les Pasteurs et les rejetant dans Avaris, son fils Thoummosis ou Tethmôsis assiégeant la ville et finissant par traiter avec les occupants, qui se retirent en Asie et vont fonder Jérusalem. A cette place, le récit se continuait par le deuxième des fragments manéthoniens dont Josèphe, après ses fragments II et III, annonce la citation textuelle :

IV. Après que le peuple des Pasteurs, chassé d'Égypte, se fut retiré à Jérusalem, le roi Tethmôsis[1], qui les avait expulsés, régna encore 25 ans et 4 mois; son fils Khebrôn lui succéda et régna 13 ans: après quoi Aménophis régna 20 ans et 7 mois; puis la sœur de ce dernier, Amessis, 21 ans et 9 mois; puis Mèphrès, 12 ans et 9 mois; puis Mephramouthôsis, 25 ans et 10 mois; puis Touthmôsis[2], 9 ans et 8 mois; puis Amenophis, etc.[3].

Fragments de provenance secondaire.

A la suite de I *b* dans Josèphe :

II. Quelques-uns les considèrent comme Arabes, et prétendent[4] que dans un autre manuscrit le mot *hyk* ne veut pas dire dire «rois», mais désigne des «bergers captifs»; car tel est le sens dans l'ancienne langue de *hyk* ou *hak* par une aspirée. Et cela me paraît plus

A la suite de III *a* dans Josèphe :

III *b*. Dans un autre livre des *Aegyptiaca*, Manéthon dit que ce peuple nommé «les Pasteurs» était appelé «les Captifs» dans les livres sacrés; et cela est exact; car nos premiers ancêtres s'adonnaient par tradition à l'élève des troupeaux et menaient une vie nomade, d'où

forme. Nous reviendrons, un peu plus loin, sur la restitution en ce point de la relation manéthonienne, où la manière de raisonner d'Ed. Meyer diffère grandement de la nôtre.

(1) Voir note précédente, et ce qui sera dit plus loin au sujet de III *a*.

(2) *Thmôsis* dans le texte de Josèphe (ms. Laurent.); on restitue Touthmôsis d'après Eusèbe (cf. Ed. Meyer, *Chron.*, p. 73, n. 5.

(3) Nous continuons la citation jusqu'en ce point pour montrer la manière singulière dont les noms de *Misphragmouthôsis* et de *Tethmôsis*, qui viennent en tête de cette liste royale (cf. page précédente, n. 2), se reproduisent aux 7e et 8e rangs; cette réduplication, comme on verra plus loin, paraît remonter au texte de Manéthon lui-même.

(4) Au sujet de la séparation du fragment II et du fragment I qui est une citation manéthonienne authentique, et au sujet des relations grammaticales dans le passage que nous interprétons ici, voir à la page précédente, n. 1.

vraisemblable et plus d'accord avec l'ancienne histoire.

leur nom de Pasteurs; d'autre part ce n'est pas sans raison qu'ils étaient appelés captifs par les Égyptiens, puisque notre ancêtre Joseph dit au roi d'Égypte que lui-même était captif, et fit venir ses frères en Égypte par la permission royale.

Le doublet est évident, phrase à phrase; un «autre manuscrit», un «autre livre»; la même étymologie, différente de celle du texte manéthonien véritable, pour *hyksôs;* enfin la mise en rapport plus ou moins détaillée de cette étymologie avec l'«ancienne histoire». Ce dernier commentaire est de Josèphe lui-même, comme il résulte très évidemment de la forme de la rédaction dans les deux passages. Y a-t-il lieu, comme on l'a fait quelquefois (Reinach, *Textes*, p. 23, n. 1), de songer à une réduplication postérieure dans le texte de Josèphe? Il semble plutôt que Josèphe lui-même a écrit le tout, et l'on remarque que ses deux passages ne sont pas absolument identiques.

A la suite de II dans Josèphe :

III *a.* Il dit que les six rois Pasteurs dont il a été question, et leurs successeurs, régnèrent en Égypte 511 ans. Puis, que les rois de la Thébaïde et du reste de l'Égypte se soulevèrent contre les Pasteurs, et leur firent une guerre longue et acharnée. Puis, qu'un roi nommé Misphragmouthôsis[1] les vainquit définitivement, les chassa du reste de l'Égypte et les enferma dans un lieu nommé Avaris, contenant 10,000 aroures de terres. Et Manéthon dit que les Pasteurs avaient entouré cette place d'un mur haut et solide, pour y mettre en sûreté leurs biens et leur butin[2]. Et que le fils de Misphragmouthôsis, Thoummôsis, entreprit de les soumettre de vive force et mit le siège devant la ville avec

[1] Le texte de Josèphe porte *Alisphragmouthôsis*, qui est une simple faute de copiste (Αλ pour M); le véritable nom en *Mis...* est conservé dans Eusèbe (cf. Meyer, *Chron.*, p. 73. n. 1).

[2] Doublet remarquable de la description d'Avaris qui figure dans le texte manéthonien authentique, voir plus haut, fragment I *a*.

480,000 hommes; mais que, forcé de lever le siège, il traita avec eux, convenant qu'ils quitteraient l'Égypte et se retireraient où ils voudraient. Qu'à la suite de ce traité ils s'en allèrent avec toutes leurs familles et tous leurs biens, au nombre de 240,000, quittèrent l'Égypte et se dirigèrent par le désert vers la Syrie; et que craignant les Assyriens, alors maîtres de l'Asie[1], ils allèrent fonder une ville dans le pays appelé aujourd'hui Judée, capable de contenir une si grande multitude, et que cette ville fut nommée Jérusalem.

En deux points, comme il a été signalé plus haut déjà, la description d'Avaris et l'allusion aux Assyriens redoutables, ce fragment III *a* fait doublet avec le texte manéthonien de I *a*. La *crainte des Assyriens* reparaît ici d'une manière bizarre, comme explication de la fondation de Jérusalem, tandis que dans I *a*, très logiquement, c'était le motif de l'établissement d'Avaris sur la frontière nord-est de l'Égypte; le déplacement de ce détail montre bien que la version de III *a* est dégénérée, et fait sentir encore une fois la diversité des voies par où les fragments que possédait Josèphe étaient arrivés jusqu'à lui. Pour nous comme pour Josèphe, cependant, cette mauvaise version de III *a* est précieuse en ce qu'elle comble la lacune du récit entre les fragments proprement manéthoniens I et IV; il n'est pas douteux que l'allure de la narration était la même dans le texte manéthonien intégral, et en ce qui concerne les noms royaux, comme nous l'avons indiqué à propos de ces fragments, c'est probablement déjà *Misphragmouthôsis* et Thoummôsis qui étaient en scène, puisque le deuxième est nommé dans IV — *Tethmôsis* à cette place — comme ayant expulsé les Pasteurs. Cette manière de restituer la relation manéthonienne se heurte, cependant, à des objections au prime abord assez graves, qui résultent de ce que *Misphragmouthôsis* et *Tethmôsis*, ainsi admis en tête des rois du Nouvel Empire dans la liste manétho-

[1] Reproduction déplacée d'un détail du texte manéthonien authentique de I *a*, où c'est Avaris qui est fortifiée par le roi hyksôs pour protéger la frontière contre les Assyriens.

nienne, se reproduisent dans le même ordre six rangs plus bas (voir plus haut le texte du fragment IV), *Mephramouthôsis* et *Touthmôsis;* que cette dernière place est celle qui leur appartient historiquement en réalité[1]; enfin, que la liste royale elle-même, telle que la possède Africain, inscrit en tête de la dynastie non Misphragmouthôsis et Tethmôsis, mais l'*Amosis* dont historiquement c'est bien la place. Ed. Meyer, sur la base de ces observations (*Aeg. Chron.*, p. 73-74), pense que la relation manéthonienne dont subsistent les fragments I et IV attribuait l'expulsion des Hyksôs à Amosis, et que le nom de Tethmôsis, au début du fragment IV, n'a été introduit à cette place que pour mettre le texte en harmonie avec la narration de III, à une époque où III et IV étaient déjà soudés en un morceau unique avant de passer chez Josèphe. Tout ne va pas sans difficulté, nous le verrons, dans cette manière d'expliquer les choses. Pour le moment, il convient de réserver provisoirement la question du nom du libérateur dans le récit de Manéthon, pour reprendre d'abord les éléments indubitablement acquis de cette narration, déterminer ses sources anciennes et voir de quelle manière elle s'y rattache.

II

SOURCES HIÉROGLYPHIQUES DE LA NARRATION MANÉTHONIENNE.

Le lecteur voudra bien se reporter au texte cité plus haut du fragment I *a* de Meyer, où l'invasion des Asiatiques et leur conquête de l'Égypte est racontée. Nous allons extraire du passage de nombreuses phrases, consacrées à la peinture de la misère

[1] On sait, en effet, que *Misphragmouthôsis* est *Menkhopirre-Thoutmes*, c'est-à-dire Thoutmès III; nous y reviendrons plus loin.

du pays en proie au désordre et aux Barbares, dont l'idée et souvent les mots sont empruntés aux textes du Nouvel Empire étudiés au précédent chapitre, le début de l'histoire de *Sallier 1*, l'exorde des proclamations triomphales d'Hatshopsitou à Speos Artemidos et de Ramsès III au papyrus Harris, et nous mettrons le texte grec, ainsi qu'il suit, en parallèle avec ses antécédents hiéroglyphiques :

HISTOIRE DES HYKSÔS DANS MANÉTHON.	LA DOMINATION ÉTRANGÈRE DANS LES TEXTES DU NOUVEL EMPIRE.
...hommes d'une race inconnue, venus de l'Orient...	*Hatshopsitou* : ...Asiatiques qui étaient dans le Pays du Nord...
...brûlèrent sauvagement les villes...	*Hatshopsitou* : ...occupés à démolir...
	Hatshopsitou : ...dans l'ignorance de Re, et il n'agissait pas selon les ordres du dieu...
...saccagèrent les temples des dieux...	*Harris* : ...il n'y avait plus d'offrandes dans les temples...
	Sallier : ...il ne décerna plus d'offrandes à aucun des dieux qui étaient en la Terre-Entière...
.ils firent roi l'un des leurs...	*Hatshopsitou* : ...ils s'étaient donné un roi... *Harris* : ...se fit roi un Syrien parmi eux...
...il imposa tribut à la Haute et à la Basse-Égypte...	*Harris* : ...la Terre-Entière payait le tribut devant lui... *Sallier* : ...la Terre-Entière lui rendait tribut avec ses offrandes...
...*Avaris*, qu'il rebâtit, fortifia...	*Hatshopsitou* : ...les Asiatiques qui étaient... dans *Ha-ouarit*... *Sallier* : ...le chef Apopi était dans *Ha-ouarit*...

On voit que la relation grecque reproduit simplement, avec quelque phraséologie en plus, les éléments de la classique

histoire de l'Égypte perturbée par les étrangers avant l'avènement du roi sauveur, et il est clair que le premier rédacteur de l'histoire qu'on trouve ainsi chez Manéthon, avait sous les yeux un document hiéroglyphique du genre de ceux qui nous sont parvenus. On remarque que ce rédacteur négligea, pour son tableau du bouleversement du pays, les traits empruntés à l'antique peinture du désordre anarchique, qui tiennent encore une grande place dans *Harris* et dans *Sallier*, et qu'il porta immédiatement son attention sur le deuxième élément du *tableau de désolation* à l'époque du Nouvel Empire, celui qui concerne la royauté sacrilège : la composition du récit en profita grandement. Quant au document hiéroglyphique qu'il avait entre les mains, il était meilleur que les nôtres, et possédait l'histoire des Asiatiques dans Avaris et de leur défaite par le roi du Sud sous sa forme complète et intacte, non encore mutilée par suppression des noms des rois comme chez Hatshopsitou ou au papyrus Harris, non encore déformée par sa mise en rapport avec une autre histoire comme au papyrus Sallier, où Avaris s'introduit dans un récit de guerre dont la forme primitive ne nommait aucune ville. Reportons-nous, maintenant, aux résultats extraits au précédent chapitre, et envisageons les deux histoires primitives auxquelles nous sommes arrivés à remonter par l'analyse des documents du Nouvel Empire : l'histoire de la guerre du Sud et du Nord sous Apopi et Skenenre, assez bien représentée par la version de Sallier une fois débarrassée de la mention intrusive d'Avaris, et une histoire d'Avaris aux Asiatiques, prise par le roi du Sud, dont quelques lambeaux seulement ont été adaptés, mutilés convenablement, aux panégyriques d'Hatshopsitou et de Ramsès III ainsi qu'à l'histoire d'Apopi et de Skenenre. Il est clair que c'est cette histoire d'Avaris asiatique, aux trois quarts perdue pour nous, que la source lointaine de Manéthon possédait, et l'on voit alors qu'il faut sans doute y faire remonter certains

détails précis de Manéthon qu'on ne trouve pas ailleurs, à savoir les noms des rois du Sud et le nom des conquérants étrangers.

Donnons quelque attention à ces noms, et d'abord, à celui du roi sous lequel l'invasion est dite avoir eu lieu, *Toutimaios*. On observe que le document hiéroglyphique qui a fourni le nom pouvait fort bien porter , *Tetoumes*[1], qui est le deuxième nom de cartouche de deux rois connus depuis peu par quelques-uns de leurs monuments dans la Haute-Égypte, *Tetnofirre Tetoumes* et *Tethotepre Tetoumes;* ils appartiennent à la période comprise entre la XII[e] et la XVIII[e] dynastie, et le choix de l'un d'eux pour dater l'invasion des Asiatiques n'aurait rien que de très vraisemblable. En ce qui concerne ensuite le nom du roi envahisseur, *Salatis,* on n'a encore trouvé dans les textes hiéroglyphiques aucun nom qui y corresponde[2]. Mais voici le nom des *Hyksôs* (fr. I *b*), curieusement expliqué, dans le texte manéthonien lui-même et dans certains des fragments secondaires qui s'y rattachent (II et III*b*, voir plus haut), par les deux étymologies égyptiennes de -*sôs* « roi pasteur », et -*sôs* « captif pasteur »; pour l'élément -*sôs*, on a suggéré depuis longtemps que, signifiant « pasteur », il pourrait être la transcription du mot , qui désigne les Bédouins de la marche asiatique au temps du Nouvel Empire. On sait, d'autre part, qu'un rapprochement déjà ancien est essayé entre le nom des *Hyksôs* et le titre qui appartient au chef des Asiatiques dans le tableau connu de Beni-Hassan, sous la XII[e] dynastie, et aux possesseurs de certains scarabées d'un type particulier, un

[1] Je suis redevable de cette curieuse remarque à M. Isidore Lévy.

[2] Aucun compte à tenir de la tentative de Pieper, *Die Könige Aegyptens* etc. (1904), p. 32, pour retrouver Salatis dans le des stèles du Louvre, dont il lit le nom *Khenzer*.

qui est le roi de ce nom ou son homonyme, deux autres nommés et [1]. Ce rapprochement a pris une certaine force depuis que Griffith et W. M. Müller ont établi, chacun de leur côté, vers 1898, que ou , « les Pays étrangers », est à lire, au moins dans certains cas, , , *khaset*[2]; car il n'est pas impossible que *hyksôs* soit la transcription de *hik khaset*, et cela serait entièrement d'accord avec l'explication manéthonienne du terme, « roi pasteur », qu'il faut évidemment comprendre comme « roi des Bédouins, des gens du désert ». Faut-il croire, d'après cela, que dans la tradition égyptienne le titre , qui est celui des sheikhs de la marche asiatique, a été employé pour désigner tout le peuple des envahisseurs? Cela supposerait, évidemment, quelque confusion dans l'esprit ou sous la plume du rédacteur, mais une confusion de ce genre n'est pas très difficile à comprendre. Attendons la découverte du papyrus ramesside qui nous rendra l'histoire des Asiatiques et d'Avaris d'où celle de la version grecque fut transcrite.

Un dernier nom, qui figurait dans la narration manéthonienne intégrale et qu'il serait bien intéressant de connaître, est celui du libérateur qui chassa les Hyksôs et prit Avaris. Dans le récit de III *a* (post-manéthonien), la délivrance est attribuée à un roi *Misphragmouthôsis* et à son fils *Tethmôsis;* en était-il de même dans la version primitive? Ed. Meyer ne le pense pas, et croit devoir restituer dans le Manéthon véritable,

(1) Pour reproductions, se borner à voir Newberry, *Scarabs*, XXII, 20-22 (Khian), XXIII, 10 (Semken), 11 (Anther).

(2) Griffith, *The Khyan Group of Kings*, dans *P.S.B.A.*, XIX (1897), p. 297; W. M. Müller, *Die Hyksôs in Aegypten und Asien* (1898), p. 4-6 et 6, n. 2 (le mot dans les textes démotiques); cf. Sayce, *Notes on the Hyksos*, dans *P.S.B.A.*, XXIII (1901), p. 95-98. Steindorff, en 1894 déjà, lisait *ḥswt* ou *ḥstïw* dans à Beni-Hassan (*Kleinere Beiträge zur Geschichte*, dans *Festschrift zum deutschen Historikertag*, 1894).

au lieu de ces deux noms royaux, celui d'*Amosis*, pour accorder le récit des événements et la liste royale du fragment IV (manéthonien), tant avec la liste royale transmise par Africain qu'avec l'histoire telle qu'elle résulte des monuments. Avant de nous engager dans la question difficile de cette restitution, demandons-nous si la considération de la source hiéroglyphique perdue n'est pas de nature à fournir quelque indication sur le roi qui prenait Avaris, dans la version de ce document pharaonique.

Et d'abord, que sont *Misphragmouthôsis* et *Tethmôsis?* Il est nécessaire, ici, de juxtaposer la liste que donne Africain, avec la liste qui résulte du texte au moins en partie manéthonien de IV et du texte post-manéthonien de III *a*.

FRAGMENTS MANÉTHONIENS ET POST-MANÉTHONIENS DANS JOSÈPHE.	AFRICAIN, XVIIIe DYNASTIE.
Misphragmouthôsis	
Tethmôsis	Amôs
Khebrôn	Khebrôs
Amenôphis	Amenôphtis
Amessès, sa sœur	Amensis
Mèphris	Misaphris
Mèphramouthôsis	Misphragmouthôsis
Thouthmôsès	Touthmôsis
Amenôphis, etc.	Amenôphis, etc.

La première liste ne diffère de celle d'Africain, comme on voit, que par la substitution au nom d'Amosis, en tête, des deux noms royaux qui nous occupent, et comme ces derniers se retrouvent six rangs plus bas dans le même ordre, il est immédiatement évident que leur inscription au début de la série, dans la tradition des fragments manéthoniens ou post-manéthoniens, constitue un redoublement erroné et a résulté de l'altération d'une liste antérieure où ce redoublement n'existait pas encore. L'altération était-elle déjà introduite dans la

rédaction manéthonienne? Nous nous le demanderons dans un instant; ce qui importe ici, c'est que, pour identifier au point de vue historique Misphragmouthôsis et Touthmôsis, nous pouvons maintenant les envisager à leur place véritable, la deuxième, et qu'ainsi posé le problème est facilement résoluble.

La liste d'Africain, en effet, bien qu'extrêmement mauvaise historiquement, permet de reconnaître, plus ou moins défigurés et déplacés, un certain nombre de noms véritables de la XVIIIe dynastie. *Amosis* a bien été le fondateur de la dynastie; *Amenophis Ier*, séparé de lui indûment par un *Khebrôn-Khebrôs* énigmatique, fut en réalité son fils et successeur; Thoutmès Ier, Thoutmès II et Amenophis II sont omis, mais *Amessès* ne peut guère être que la reine Ahmès, femme de Thoutmès Ier[1] (avec intervention du souvenir d'Hatshopsitou?), et dans *Misaphris* et *Misphragmouthôsis* on retrouve, sous deux formes, le même roi Thoutmès III, *Misaphris* = *Menkhopirre*, prononcé sans doute *Me-shpe-re*, et *Misphragmouthôsis* (*Mèphramouthôsis*) = *Menkhopirre-Thoutmes* par les deux noms de cartouches[2]; d'où résulte que *Touthmôsis* et *Amenôphis* qui suivent, semblent être Thoutmès IV et Amenophis III. Observons, en passant, qu'avec *Oros* et les *Akegkherès* qui viennent ensuite, la liste grecque tombe en désaccord absolu avec les indications historiques, ignore et Amenophis IV et ses successeurs de la fin de la dynastie, et qu'il n'y reparaît quelque vérité que cinq rangs après Ôros, avec *Harmais*, qui est le Harembeb prédécesseur de Ramsès Ier; mais cela n'importe pas ici. Ce qu'il nous faut seulement retenir, c'est que *Misphragmouthôsis* et *Touthmôsis* sont Thoutmès III et Thoutmès IV de l'histoire, et nous avons alors à nous demander si

[1] Cf. Sethe, *Die Thronwirren unter den Nachfolgern Thutmosis' I* (1896), p. 5.

[2] Reconnu par Sethe, *ibid.*, p. 19, 71 et suiv.

leurs noms pouvaient figurer dans la version hiéroglyphique de l'histoire d'Avaris et des Asiatiques qui fut la source de la version grecque.

Or, nous sommes assez renseignés sur les différents usages auxquels l'histoire fut adaptée au temps du Nouvel Empire, pour comprendre que son utilisation à la gloire de Thoutmès IV ne présentait rien d'extrordinaire. La prise d'Avaris était devenue un véritable thème, qui, moyennant les modifications convenables, s'introduisait dans un récit de la guerre de Skenenre, trouvait place dans les proclamations triomphales d'Hatshopsitou et de Ramsès III : puisqu'il en était usé ainsi dès le règne d'Hatshopsitou, on voit qu'il ne serait pas étonnant que les scribes de Thoutmès IV, un peu plus tard, eussent de même usurpé l'histoire pour leur maître. C'est leur narration qui aurait engendré la version grecque, et, d'après Manéthon, on voit qu'elle devait être beaucoup plus complète que celles qui apparaissent dans les fragments conservés par les autres documents du Nouvel Empire; elle était très voisine de la forme primitive de l'histoire, et si vraiment il y a eu usurpation du texte par Thoutmès IV, on peut croire sans imprudence que l'écrivain se borna à substituer les noms de ce Thouthmès et de son père, à ceux des rois qui conduisaient la guerre dans le récit authentique.

La restitution de *Misphragmouthôsis* et *Tethmôsis* dans la relation manéthonienne primitive ne rencontre donc point de difficulté du côté du texte hiéroglyphique inconnu d'où elle procède à grande distance. Mais rien n'indique, non plus, que ces noms de Thoutmès III et Thoutmès IV figuraient effectivement dans cette source hiéroglyphique, de sorte que la question reste entièrement ouverte, et qu'on sera tout à fait libre, plus loin, pour chercher à retrouver, dans nos fragments de versions grecques, quelles étaient les conditions de la narration primitive.

III

MISE EN RELATION DE L'HISTOIRE AVEC L'EXODE D'ISRAËL.

Il est encore nécessaire auparavant, pour achever d'expliquer le récit manéthonien dans son ensemble, de voir comment la vieille histoire, si purement égyptienne des Asiatiques dans Avaris et du roi sauveur, est devenue le prologue de l'histoire de l'Exode et de la fondation de Jérusalem. Ici encore, le texte authentique de Manéthon nous fait défaut, et nous n'avons, pour y suppléer, que le fragment III *a* dont le caractère post-manéthonien a été mis en évidence. Rappelons qu'il y est dit que le roi d'Égypte, ayant enfermé les Pasteurs dans Avaris, traita avec eux, et qu'ils purent se retirer, au nombre de 240,000, dans le pays appelé Judée où ils fondèrent la ville de Jérusalem. C'est, comme on voit, l'identification des Pasteurs avec les Israélites, de leur expulsion avec l'Exode, et naturellement aussi, de leur entrée en Égypte avec l'arrivée en Égypte des ancêtres d'Israël, Joseph et ses frères. Si différente que soit l'histoire des Hyksôs dévastateurs, dans Manéthon, de l'histoire de l'arrivée de Joseph en Egypte dans la Bible, cela n'empêche pas Josèphe (l'historien) de considérer l'identité des deux épisodes comme tout à fait démontrée et naturelle; relisons, au fragment III *b* cité plus haut, le commentaire dont il fait suivre l'explication manéthonienne ou post-manéthonienne de *Hyksôs* par «bergers captifs», nous y verrons les Hyksôs formellement identifiés avec *Joseph* et *les ancêtres*. Cette théorie, d'ailleurs, est beaucoup plus ancienne que Josèphe; une observation très simple va nous faire voir que la confusion des Israélites et de l'Exode avec les Hyksôs et leur sortie était déjà accomplie avant que Manéthon écrivît son histoire.

On en pourrait douter si l'on n'avait que nos débris de la relation manéthonienne. Il est bien dit, au fragment IV cité

par Josèphe comme textuel : « Après que le peuple des Pasteurs, chassé d'Égypte, se fut retiré à Jérusalem, le roi Tethmôsis, qui les avait expulsés... »; mais cette phrase, introductive à la liste des rois qui vient ensuite, est précisément taxée de post-manéthonisme par les critiques qui, avec Ed. Meyer, ne veulent pas que *Tethmôsis* soit manéthonien; on ne peut donc l'appeler en témoignage. Il y a heureusement, pour nous aider, une autre histoire dont nous n'avons pas parlé encore, et où l'on voit l'Exode d'Israël et la fondation de Jérusalem mis en rapport, exactement de la même manière que les Hyksôs dans le premier récit, avec l'expulsion d'Égypte d'un certain élément de population néfaste. Cette deuxième histoire, qui jouit d'un grand succès chez les littérateurs de la période alexandrine, est celle des *Impurs;* nous l'analyserons plus loin; pour le moment, il suffira de constater qu'au temps de Manéthon elle était déjà constituée dans ses parties principales.

Manéthon lui-même la connaît. Mais comme c'est le *manéthonisme* même de ces versions singulières de l'Exode qui est en cause, nous laisserons Manéthon de côté pour éviter un cercle vicieux, et invoquerons immédiatement un témoignage antérieur au sien, celui d'Hécatée d'Abdère, chez qui l'histoire des Impurs et de leur retraite en Judée se présente pour la première fois. Citons l'essentiel du passage[1] : « Une maladie pestilentielle s'étant autrefois déclarée en Égypte, le vulgaire attribua la cause du fléau à la colère de la divinité. Le pays, en effet, était plein d'étrangers nombreux et de toute espèce, qui pratiquaient en matière de religion et de sacrifices des rites particuliers, en faveur desquels le culte national avait été négligé. Les indigènes se persuadèrent, en conséquence, que

[1] Conservé par Diodore, dans un fragment qui lui-même nous est parvenu dans la *Bibl.* de Photius. *Fragm. hist. graec.*, II, p. 391; Th. Reinach, *Textes* etc., p. 14 et suiv.

s'ils n'expulsaient pas ces étrangers ils ne se délivreraient jamais de leurs maux. Aussitôt on procéda à l'expulsion... La masse de la plèbe émigra dans la contrée aujourd'hui nommée Judée, assez voisine de l'Égypte, mais qui dans ces temps-là était complètement déserte. A la tête de cette colonie était un personnage nommé Môsès, aussi distingué par la sagesse que par le courage. Il prit possession du pays et y fonda plusieurs villes, entre autres celle qui est aujourd'hui la plus célèbre et qu'on appelle Hiérosolyma.»

Cette seule version de l'histoire des Impurs suffit à montrer ses analogies profondes avec l'histoire des Hyksôs : les étrangers en Égypte, leur impiété et leur expulsion sont des éléments communs immédiatement visibles. Ce qui est extrêmement remarquable, cependant, et ce pourquoi nous évoquons l'histoire à cette place, c'est que les expulsés, exactement comme dans l'autre histoire, sont identifiés avec les Juifs qui vont fonder Jérusalem, et que cette combinaison se trouve chez un écrivain du IIIe siècle, antérieur à Manéthon d'un plus ou moins grand nombre d'années. On ne peut plus refuser, dès lors, de considérer comme entièrement manéthonienne l'autre histoire dans laquelle les Israélites sont identifiés avec les Hyksôs de manière tellement analogue. Ajoutons immédiatement qu'il n'y a pas là une seule histoire, qui apparaîtrait chez Hécatée, puis chez Manéthon, sous deux formes différentes; il y a une histoire des Impurs et une histoire des Hyksôs, et Manéthon les possède toutes deux. Mais les deux histoires ont des traits communs, procèdent, comme on le comprend déjà et comme il sera expliqué plus loin en détail, de sources hiéroglyphiques d'une même famille, et dès le début du IIIe siècle étaient soudées de la même manière, et indépendamment l'une de l'autre, avec l'histoire d'Israël en Egypte.

Par quel mécanisme s'est faite la mise en relation d'éléments aussi éloignés par leur nature? Le phénomène s'est forcément

accompli dans un milieu littéraire où la Bible et les anciens documents égyptiens étaient lus et conférés, c'est-à-dire dans le monde judéo-hellénique d'Alexandrie au sein duquel les deux littératures entraient en contact. De très bonne heure, les Juifs avaient dû fixer leur attention sur les épisodes bibliques du séjour d'Israël en Égypte et de l'Exode, et s'efforcer d'en retrouver confirmation ou trace dans les écrits égyptiens qui venaient à leur connaissance. Or, il n'était parlé de gens *sortant d'Égypte* que dans une seule catégorie de traditions indigènes, qui toutes avaient trait à une période de malheur, à la survenue d'une domination étrangère et impie qui avait pris fin par l'expulsion des Barbares ou des sacrilèges; deux ou trois variantes de cette histoire avaient cours, dans aucune desquelles le rôle attribué aux expulsés n'était sympathique ni enviable. Il fallut bien que le Juif d'Égypte s'arrangeât de ces récits, en l'absence de tous autres, pour y trouver ce qu'il désirait par-dessus toute chose, des versions égyptiennes de l'Exode d'Israël qui accordassent à cet événement toute l'importance dont il était digne. Le travail d'accommodation fut simultanément essayé, sans doute, sur les diverses histoires qui s'offraient à l'ingéniosité des interprétateurs. Dans l'histoire d'Avaris et des Asiatiques expulsés par un roi de la XVIIIe dynastie, les vaincus d'Avaris devinrent les fondateurs du peuple juif et de Jérusalem, et l'on reconnaît encore la main de l'adaptateur juif dans la manière dont la défaite des Avarites est adoucie, palliée, rendue honorable et presque magnifique : ce n'est plus, comme il avait lieu sans doute dans la version ramesside, la dernière forteresse des Barbares dans le Delta qui tombe aux mains du roi de Thèbes, c'est un peuple nombreux qui accepte une capitulation enviable et se retire avec les honneurs de la guerre. Dans l'histoire des Impurs, sous la forme que nous apporte Hécatée d'Abdère dès l'an 300, le rôle des étrangers qui vont fonder Jérusalem est déjà beaucoup

moins décoratif : ils sont purement et simplement expulsés, en attendant que chez de nombreux écrivains grecs qui recueilleront et développeront l'histoire, ces bannis soient identifiés, en outre, avec les malades qui, dans la forme où Hécatée reçut le récit, ne sont encore que l'occasion de l'expulsion. Cela donne lieu de penser que de bonne heure, peut-être au cours même du IVe siècle, la polémique entre Juifs et Grecs influença dans des sens divers l'élaboration de ces histoires : tandis que du côté des Juifs on imaginait le futur peuple d'Israël capitulant glorieusement dans Avaris, les antisémites répliquaient que les choses ne s'étaient pas passées ainsi, et que les Israélites étaient à reconnaître dans telle histoire d'étrangers ou de lépreux ignominieusement chassés d'Égypte. Nous suivrons, plus loin, le développement du type *antisémite* de l'histoire; pour le moment, la composition de l'histoire *philosémite* des Hyksôs et de l'Exode, dans Manéthon, dûment analysée dans ses conditions générales, il nous faut y revenir pour poser une dernière fois, et tâcher de résoudre le problème du *nom du roi sauveur* dans la narration manéthonienne.

IV

LE NOM DU ROI SAUVEUR DANS MANÉTHON.

On sait, par un témoignage historique positif, que c'est Amosis qui prit Avaris, et, la succession des rois du Nouvel Empire étant complètement fixée par les monuments, il est non moins certain qu'Amosis fut le premier des souverains de cette époque qui régna sur l'Égypte reconstituée. Ce serait une grande faute de raisonnement, cependant, de tirer argument de ces faits pour la reconstitution de la narration manéthonienne, car il ressort de tout ce qui précède que les sources

égyptiennes de cette narration ne sont pas des documents historiques proprement dits, mais une certaine sorte de traditions héroïques qui pouvaient être rattachées, par convention, à l'histoire de tout souverain. Par contre, la restitution du nom d'Amosis dans la version manéthonienne a eu sa faveur, au premier coup d'œil, la présence d'Amosis en tête de la XVIIIe dynastie dans la liste telle qu'Africain la donne (citée un peu plus haut), et l'existence d'une tradition de beaucoup antérieure dont on trouve trace chez Ptolémée de Mendès et d'après laquelle *l'Exode aurait eu lieu sous Amosis*. Relisons le passage de Tatien qui nous apprend la chose[1] : «Les Égyptiens ont des annales chronologiques exactes. Or l'interprète de leurs livres sacrés, Ptolémée, non pas le roi de ce nom, mais le prêtre de Mendès, en exposant les actions de leurs rois, dit que sous Amôsis, roi d'Égypte, eut lieu la sortie d'Égypte des Juifs, qui s'en allèrent où ils voulurent, sous la conduite de Moïse. Il s'exprime ainsi : «Amôsis vivait au temps du roi Inachos.» Après lui, le grammairien Apion, auteur très célèbre, au IVe livre de son Histoire d'Égypte (il y en a cinq en tout), raconte, parmi beaucoup d'autres détails, qu'Amôsis détruisit la ville d'Avaris, au temps de l'Argien Inachos, comme l'a consigné Ptolémée de Mendès dans sa chronique[2].» Les témoi-

[1] Tatien, *Oratio adversus Graecos*, §38; Migne, *Patrol. grecque*, VI, 880-882; *Fragm. hist. Græc.*, IV, p. 485; Th. Reinach, *Textes* etc., p. 87-88, 123-124.

[2] Tatien, comme on voit, cite Ptolémée d'abord directement, puis à travers Apion, et il résulte du rapprochement des deux citations qu'une seule des assertions apportées appartient certainement à Ptolémée, celle d'*Amosis roi au moment de l'Exode*. Le synchronisme d'Amosis et d'Inachos a en vue l'établissement ou la vérification d'un système de chronologie et doit être attribué, sans doute, à Apion et non à Ptolémée. Quant à *Amosis destructeur d'Avaris*, cela résulte inévitablement d'*Amosis roi au moment de l'Exode;* depuis Manéthon, la prise d'Avaris et l'Exode des Juifs sont inséparables (se mettre en garde, ici, contre l'interprétation fautive de Reinach, *Textes*, p. 124, n. 1).

gnages concordants de Ptolémée et d'Africain donnent lieu à Éd. Meyer, nous l'avons déjà noté, de penser que dans le récit manéthonien authentique c'était également Amosis qui prenait Avaris, assistait à l'Exode, et venait en tête d'une liste royale identique à celle de la XVIII[e] dynastie d'Africain[1]. Rappelons comment Meyer, dès lors, explique *Tethmôsis* au fragment IV. Ce fragment et la liste royale qu'il fournit appartiennent bien à Manéthon, mais le début, dit Meyer, en fut changé, et le nom primitif d'Amôsis remplacé par celui de Tethmôsis pour mettre le morceau en harmonie avec la narration de III *a* qui précédait et qui donne des événements une version post-manéthonienne et altérée. Il résulte même de là, continue Meyer, la preuve que la soudure de III *a*, post-manéthonien, et de IV, manéthonien, était déjà exécutée lorsque le tout parvint à Josèphe; c'est l'auteur de la soudure qui ôta le nom d'Amosis du début de IV.

On voit que dans cette théorie il n'y a pas, en réalité, de démonstration du fait qu'*Amosis* figurait primitivement au fragment IV, mais seulement la position en principe de ce fait et l'explication de ce qui dès lors a pu se passer ensuite. Mais la chose n'est pas si évidente que Meyer semble le croire. Et d'abord, à supposer qu'on l'admette, elle ne nous délivrerait pas de *Misphragmouthôsis* et *Thoutmôsis* qui sont en scène dans la version post-manéthonienne de III *a;* si ces deux noms ne sont pas de la tradition manéthonienne, ils sont d'une tradition différente, qu'il faudra expliquer, de sorte que nous aurons simplement déplacé la difficulté : pourquoi la difficulté ne serait-elle pas dans Manéthon lui-même? Dira-t-on que la liste royale de Manéthon ne peut avoir différé de celle d'Africain, avec Amosis en tête de la dynastie? *C'est justement ce qui est douteux,* car on n'a pas de preuve que la tradition suivie

(1) Ed. Meyer. *Aeg. Chron.*, p. 73-74.

en ce point par Africain, à la suitede Ptolémée de Mendès[1], est la tradition manéthonienne. Ce qui est hors de doute, c'est que la tradition de Ptolémée et d'Africain est la meilleure au point de vue historique, puisqu'elle met bien l'Amosis historique à sa place, en tête de sa famille, tandis que l'autre tradition aboutit, combinée avec les éléments de la liste royale connus par ailleurs, à la production d'une liste monstrueuse où *Misphragmouthôsis* et *Thoutmôsis* du milieu de la dynastie se trouvent dédoublés et projetés en outre au premier rang. Mais encore une fois, pourquoi cette liste monstrueuse n'aurait-elle pas été celle de Manéthon? On constate en somme, vers le début de l'ère chrétienne, deux traditions différentes sur le roi d'Égypte qui détruisit Avaris et fit sortir les Juifs d'Égypte : l'une d'elles, qui est celle de Ptolémée de Mendès et dans laquelle se tiendra Africain, nomme *Amôsis;* l'autre, qui se manifeste dans le fragment post-manéthonien parvenu à Josèphe, attribue les faits à *Misphragmouthôsis* et *Thoutmôsis*. Laquelle des deux trouvait-on chez Manéthon lui-même?

Essayons de serrer d'un peu plus près la question de *Tethmôsis* au début du fragment IV. Nous avons vu que Meyer, partant de l'hypothèse que ce nom avait été substitué, à cette place, à celui d'Amosis, en déduisait qu'antérieurement à Josèphe une suture avait été faite pour relier le passage à l'exposé antérieur de III *a*. Or, la substitution dont il s'agit n'a peut-être jamais eu lieu, mais il est tout à fait certain, par contre, qu'une suture artificielle existait dans le document que Josèphe avait entre les mains : ses traces s'observent, tout à fait indépendamment des considérations de Meyer, dans le texte lui-même. On a, en effet, une image assez exacte de la narration manéthonienne, quant à la structure sinon quant

[1] Africain connaît Ptolémée de Mendès et le passage d'Apion où Ptolémée est cité (Africain dans Eusèbe, *Praep. evang.*, X, 10); il sait qu'«Apion dit qu'au temps d'Inachos Moïse fit sortir les Juifs».

aux noms royaux, en supprimant l'intercalation que forme III *b* et mettant III *a* en contact avec IV. Que voit-on alors? Les dernières phrases de III *a* : «...ils allèrent fonder une ville... qui fut nommée Jérusalem», répétées en manière d'introduction : «Après que le peuple des Pasteurs, chassé d'Égypte, se fut retiré à Jérusalem...». Or, cette réduplication est de toute impossibilité dans une rédaction suivie. III *a*, qui n'est pas de la rédaction primitive, en donne cependant une image exacte dans l'ensemble, et quel que soit le texte original qu'on suppose à la place de celui de III *a*, le fait de réduplication subsiste, de sorte qu'on ne peut éviter de conclure que IV, dans sa forme primitive, ne commençait pas de la même manière. Tout irait à merveille, au contraire, en ôtant la première phrase de ce fragment, et le faisant commencer seulement avec : «Celui qui les avait expulsés...»; la narration primitive que nous arrivons à induire se présenterait alors, autour du point étudié, sous la forme parfaitement cohérente que voici: «(fin de III *a* :) ...ils allèrent fonder une ville, etc., qui fut nommée Jérusalem. (IV :) Le roi qui les avait expulsés d'Égypte, X..., régna ensuite 25 ans et 4 mois», etc. Telle était certainement — au nom près du roi, qui est l'inconnue du problème — l'allure et à peu de chose près le texte de la narration de Manéthon[1]. Comment est-il arrivé, maintenant, que le texte fut coupé en deux et que la reprise narrative du début de IV devint nécessaire à cette place?

Josèphe, bien certainement, n'en est pas cause. Il cite simplement les fragments qu'il a sous les yeux, et IV lui était transmis, comme étant de Manéthon, sous la forme même qu'il lui conserve. Quant à l'Alexandrin inconnu qui fut la

[1] Que la phrase que nous supprimons au début de IV soit une addition postérieure, cela se manifeste encore par la réduplication que forme, avec μετὰ ταῦτα du texte primitif, μετά τὸ qui vient en tête de la phrase ajoutée.

source de Josèphe, il est assez difficile de voir exactement sur quels documents il travaillait et de quelle manière; la citation des fragments I et IV semble indiquer qu'il possédait le Manéthon intégral et authentique, mais il résulte de III *a* qu'il avait sous les yeux, en même temps, un autre livre de rédaction postérieure, et l'on comprend alors qu'il fallût des sutures. Cet excerpteur inconnu donna la préférence à la version de III *a;* arrivé au bout du fragment il jugea à propos, à ce qu'il semble, d'ouvrir dans le récit une parenthèse, dont l'objet était peut-être le même que celui du passage III *b* qui sous la plume de Josèphe a pris sa place, puis il continua par le fragment proprement manéthonien IV, en lui préposant une phrase additionnelle destinée à faire liaison. Or *Tethmôsis* figurait-il à cette place dans l'original? S'il n'y était pas, c'est l'excerpteur qui l'a substitué à un autre nom dans un but d'harmonisation avec le récit de III *a*, et nous sommes à peu près dans la théorie de Meyer; mais ici encore, on ne trouve pas de raison de croire que cette falsification du texte manéthonien ait été nécessaire.

Il est donc impossible de se décider, d'après le texte lui-même, dans un sens ou dans l'autre, et l'on ne pourrait que laisser la question ouverte si l'on n'avait la chance de rencontrer, ailleurs, une indication assez sérieuse en faveur de *Misphragmouthôsis* et *Thoutmôsis* chez Manéthon. L'histoire des Impurs, dont on a dit quelques mots plus haut, était en effet connue de Manéthon, et figurait dans les fragments manéthoniens et post-manéthoniens dont Josèphe avait un recueil; Josèphe en cite une partie d'après «le récit textuel de Manéthon», ce qui indique que le fragment correspondant, tout au moins, lui était transmis comme manéthonien authentique. Or, dans le fragment dont il s'agit, on trouve mention des «Pasteurs que le roi Tethmôsis avait chassés[1]». Si c'est bien

[1] Voir, au chapitre suivant, l'analyse complète du passage; en trad. dans Reinach, *Textes*, p. 29-33.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Manéthon qui a écrit cela, la preuve est faite. Mais il ne faut pas oublier que Josèphe n'a pas le livre de Manéthon, et que ce fragment ne lui parvient, comme les autres, que dans la copie de l'excerpteur dont on vient de parler; si cet excerpteur a falsifié Manéthon en inscrivant *Tethmôsis* en tête du fragment IV, ne peut-il avoir intercalé la mention du même roi dans sa copie de l'histoire des Impurs? On croit, ici, pouvoir répondre *non*, car nous verrons que cette seconde histoire est tout à fait indépendante de la personne du roi qui chassa les Pasteurs, et par conséquent une harmonisation serait inutile. Donc, l'excerpteur n'a pas harmonisé, et c'est par Manéthon lui-même que *Tethmôsis* était nommé, à cette dernière place, comme ayant chassé les Pasteurs; donc *Tethmosis* est non moins authentiquement manéthonien au début du fragment IV dans la première histoire, et manéthonienne la forme de cette histoire avec *Misphragmouthôsis* et *Tethmôsis*, telle qu'on la trouve dans la version indirecte et postérieure de III *a*.

C'est ce que nous croyons finalement pouvoir admettre. On voit alors que, des deux formes du récit judéo-alexandrin de la prise d'Avaris et de l'Exode dont nous avons reconnu l'existence, celle avec *Amosis* et celle avec *Misphragmouthôsis* et *Thoutmôsis*. c'est la dernière qui était parvenue à Manéthon et qu'il avait recueillie. Répétons, d'ailleurs. qu'au point de vue de l'histoire de la tradition judéo-alexandrine, la question de ce qu'écrivit Manéthon n'a pas au fond une grande importance, car le récit avec *Misphragmouthôsis,* quand bien même il n'eût pas figuré chez Manéthon, se rencontrait dans une autre tradition, celle du fragment III *a*. Quant à la forme du récit avec Amosis, moins heureuse, elle a seulement laissé des traces de son existence, mais indubitables, dans les témoignages de Ptolémée de Mendès et d'Africain. Si l'on se reporte alors à l'époque où s'élaborèrent, à Alexandrie, ces deux formes de l'histoire de l'Exode et d'Avaris, on voit que les Juifs qui effec-

tuaient cette combinaison avaient entre les mains au moins deux formes égyptiennes de l'histoire d'Avaris et de l'expulsion des Asiatiques, une forme où le roi libérateur était Amosis, une autre où il s'agissait de Thoutmès III et de Thoutmès IV. La première était la vraie au point de vue historique, comme il résulte de la place historique d'Amosis en tête de la XVIIIe dynastie, et du fait certain qu'il prit Avaris. La tradition de la seconde était altérée et résultait du remplacement du nom d'Amosis par ceux de deux de ses successeurs de la dynastie; mais cette substitution n'a plus rien d'étonnant après les cas analogues d'altération que nous avons analysés plus haut : les faits de la prise d'Avaris ont été usurpés par Thoutmès IV comme ils l'avaient été quelque temps auparavant par Hatshopsitou, et comme ils devaient l'être plus tard par Ramsès III. Quant à la forme primitive et proprement historique du récit de la prise d'Avaris et de l'expulsion des étrangers, celle où le héros libérateur était encore Amosis, les documents égyptiens ne nous en ont pas encore restitué d'exemplaire, et il est particulièrement heureux, pour ce motif, que sa trace se soit conservée dans quelques citations grecques d'époque tardive.

(*A suivre.*)

MÉLANGES.

UNE AMULETTE ARABE.

Pour la recension d'un des manuscrits en dehors des fonds de la Bibliothèque nationale à Paris, le Catalogue général des manuscrits dans les bibliothèques publiques de France donne, sous la rubrique Toulouse[1], cette simple indication : « Prière en hébreu », sans autre détail. Vérification faite, cette désignation était inexacte : le bibliothécaire de la ville a bien voulu m'écrire pour reconnaître l'erreur du Catalogue. Elle provient de ce qu'à défaut d'éléments de contrôle, ou d'information, le rédacteur du Catalogue s'était borné à accepter et à reproduire une note épinglée à la hâte sur le manuscrit en question par un de ses anciens possesseurs. En fait, c'est un manuscrit arabe.

Il s'est heureusement trouvé, dans la bibliothèque de Toulouse, un lecteur (M. Lequien) qui a de suite reconnu en quelle langue ce texte est écrit, et il a eu la complaisance de tracer un fac-similé du commencement, sans traduire même l'en-tête, vu la difficulté de le lire. C'est un rouleau d'une longueur de 1 m. 32, sur une largeur de 0 m. 12. Il est divisé en trois parties :

I. La première partie se compose d'un croissant et de six cercles, ou disques lunaires, dont le premier et le second

[1] T. XLIII, ou *Supplément*, t. IV, p. 378, n° 898.

renferment des inscriptions peu lisibles, en caractères coufiques; les troisième et quatrième sont troués et devenus méconnaissables; sont seuls lisibles les cinquième et sixième, qui contiennent l'invocation suivante :

يا ابو بكر يا عمر (يا) عثمان

O Abou Bekr! O 'Amr, Othmân!

On sait combien les deux califes successeurs de Mahomet sont révérés, presque à l'égal du fondateur de l'Islam[1].

II. La seconde partie se compose d'une bande longitudinale, qui comprend vingt-quatre carrés disposés dans la longueur et dont chacun renferme un mot mystique en caractères arabes.

III. Vient ensuite la troisième partie, où commence le texte intitulé :

دعاء لهذا الداء الله تعالى القادر..

Invocation, pour cette maladie,
à Allah, qu'il soit exalté! le Puissant[2]...

Après ce titre, vient le texte comprenent cent quarante lignes en caractères arabes. La majeure partie est à l'encre noire; mais tantôt de sept en sept lignes, tantôt de cinq en cinq, se place une ligne à l'encre rouge. Dans cette série de formules, d'invocations et d'incantations, l'inscription magique a pour but de détourner du malade les maléfices des mauvais esprits, des démons, des Djinns, et pour les dérouter, il faut

[1] Voir par exemple, J.-T. Reinaud, *Monuments arabes, turcs et persans*, t. I, p. 299-326.

[2] Selon la lecture et la version qu'a bien voulu compléter M. Em. Amar.

changer jusqu'à la couleur de l'écriture. Voici les deux premières lignes, en tant qu'il est possible de les lire :

بسم الله الرحمن الرحيم

...اسألك باسمآئك الحسنى كلّها تماما

Au nom d'Allah le miséricordieux, le compatissant,
... je te sollicite par tes noms gracieux, tous, complètement.

Tout le texte est écrit dans un cadre d'arabesques, formant une bande étroite, à la fin de laquelle on peut distinguer, en ligne verticale à droite, ces mots :

سورة يس اربع وثلاثون

Sourate [intitulée] Y. S., trente-quatrième[1].

A gauche de cette bande, formant vis-à-vis, également en ligne verticale, on lit la formule :

باسم الله العالمين

Au nom d'Allah des mondes...

On remarquera l'orthographe باسم «au nom», au lieu de l'usuelle بسم, avec élision du ا.

Il y a aussi quatre cachets en cire rouge. Voici le contenu :

الكافى   الغنى

الفتاح   الذكى

Ce sont les quatre attributs les plus fréquents de la Divinité : «Celui qui donne la suffisance. Celui qui dispense les biens. Celui qui ouvre les trésors [célestes]. Celui qui est pur.»

[1] C'est exactement la sourate XXXVI. — Elle traite des Djinns et d'Iblis (le diable).

Comme M. Houdas nous le fait remarquer à juste titre, le premier de ces termes, en parlant de Dieu, signifie littéralement «celui qui suffit», sous-entendu : à défendre et «protéger l'homme contre tout et contre tous». Le deuxième terme, «le riche», veut dire que Dieu peut se passer de tout et de tous. Le troisième terme est expliqué par les commentateurs de deux manières distinctes : suivant les uns, il signifie «le Juge»; selon d'autres, «celui qui ouvre», en sous-entendant la suite : «à l'homme tous les trésors de la terre et du Ciel».

Certes, malgré son apparence de vétusté, par suite de ses lacunes et de ses lettres effacées, cette pièce doit être de date assez moderne, de sorte qu'elle n'offre pas d'intérêt pour la paléographie, ni pour la philologie. C'est ainsi que le British Museum possède, dans sa section d'archéologie, une petite coupe talismanique, écrite en arabe[1], dont les caractères grossièrement tracés prouvent qu'ils émanent d'un scribe ignorant, si bien qu'il n'a guère été possible d'en déchiffrer le contenu, ni le sens.

Cependant, notre présent document a le mérite d'offrir un exemple assez rare en son genre. D'ordinaire, ces sortes de talismans, encore usités parmi les Musulmans crédules, sont gravés sur pierres précieuses, sur cachets, sur des intailles fines, parfois sur de petites plaques en métal que le patient s'attache au cou, comme on peut le voir dans une longue étude sur ce sujet par Rehatzek[2]. Mais, à notre connaissance, il n'existe pas d'aussi longue invocation sur papier enroulé. A peine connaît-on l'usage de rouleaux comme souvenir religieux d'un pèlerinage à la Mecque; tel il figurait dans la col-

[1] Voir l'article «Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale», *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, avril 1890, p. 43-44.

[2] *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, t. X, 1878, p. 150 et 299; t. XIV, 1873, p. 199 et pl.

lection du duc de Blacas[1], remarquable par ses dessins de divers emplacements de la Casbah, avec textes du Coran.

A ce titre, l'amulette qui se trouve à Toulouse mérite de fixer l'attention des savants compétents, ne fût-ce qu'au point de vue du folklore et des renseignements qu'elle fournit.

Moïse Schwab.

(1) Reinaud, *Monuments arabes, turcs et persans*, t. II, p. 310.

COMPTES RENDUS.

R. Brünnow et A. Domaszewski. *Die Provincia Arabia auf Grund zweier in den Jahren 1897 und 1898 unternommenen Reisen und der Berichte früherer Reisender beschrieben.* — Strassburg, J. Trübner, 1904; 3 vol. in-4°, xxiv-532 pages; xii-358 pages; xiv-403 pages; 200 marks.

Le plan primitif de MM. Brünnow et Domaszewski était de donner une description complète, géographique et archéologique, de la région située à l'est du Jourdain. Deux voyages accomplis pendant les années 1897 et 1898 ne leur ont pas permis d'exécuter ce programme et ils ont limité leurs efforts à la province romaine d'Arabie. Encore ont-ils dû laisser de côté un certain nombre de localités importantes telles que : *Mâdebâ*, *el-Kerak*, *'Ammân* et *Ǧeraš*, la plupart des ruines au nord de la ligne *Mâdebâ el-Kasṭal* et à l'ouest de la route romaine de *Mâdebâ* à *el-Kerak*, ainsi que la plupart des localités du *Haurân*. Par contre ils ont décrit un certain nombre de points situés hors des frontières de la province d'Arabie, qu'ils ont eu l'occasion de visiter en détail.

Depuis Seetzen et Burckhardt, la Palestine a été parcourue par tant de voyageurs que peu de ruines complètement inconnues restaient à décrire. Mais il restait à explorer systématiquement le pays et à entreprendre une étude comparée des ruines, qui seule pouvait nous éclairer sur leur origine et sur l'histoire des déplacements successifs de la frontière romaine vers l'Est. C'est ce que MM. Brünnow et Domaszewski ont entrepris de faire. Ils ont eu l'heureuse idée de joindre à leurs observations personnelles celles de leurs prédécesseurs, qui les contrôlent et les complètent, quelquefois d'une manière fort utile, car les ruines elles-mêmes ne sont pas à l'abri de la destruction. Les trois volumes qu'ils nous ont donnés forment donc une véritable bibliothèque sur la région transjordanienne.

Le premier volume contient un aperçu géographique sur la région depuis le *Nahr-ez-Zerḳa* (Jabbok) jusqu'aux environs de Petra, une description de la route romaine de *Mâdebâ* à Petra et des routes secondaires qui en dépendent, une description de Petra, une description d'*Oḏruḥ* et de la route romaine d'*Oḏruḥ* à *'Ain-Ṣadaḳa* et *el-Aḳaba*. L'itinéraire note les moindres ruines et relève toutes les inscriptions romaines (milliaires), grecques, arabes, nabatéennes, dont quelques-unes inédites.

Parmi les ruines décrites avec plan à l'appui, je remarque *Muḥâtet-el-Ḥağğ*, château romain de basse époque; *Ḳaṣr-Rabba*, temple tétrastyle in antis; *Dât-Râs* et ses trois temples; *Ṯawâne*, château romain de basse époque; *Odruḥ*, camp romain et église byzantine. La partie la plus importante de ce volume est la description de Petra, qui ne remplit pas moins de 304 pages (p. 124-428). Une esquisse d'ensemble, accompagnée de nombreuses vues, permet au lecteur de s'orienter parmi les quatre massifs principaux qui dominent le plateau : *el-Ḫubze*, *en-Neğr*, *el-Ḥabîṣ* et *ed-Der*. Ensuite vient une étude sur le développement historique des formes des tombeaux creusés dans ces massifs. La forme la plus ancienne est le simple pylône, percé d'une porte surmontée d'un listel, et décoré au sommet d'un ou deux rangs de créneaux. C'est la forme même des maisons de briques qu'habitaient les gens de Pétra. La porte est rectangulaire ou cintrée dans le haut, simple ou décorée d'une architrave et de pilastres, d'un fronton triangulaire; il arrive qu'une porte à architrave est surmontée d'une autre porte à fronton. Parfois le pylône est dégagé sur trois faces ou même complètement isolé; les angles de la façade sont parfois décorés de pilastres. C'est à ce type que se rattachent quatre pylônes de *Bâb-es-Siḳ* et un pylône surmonté d'un serpent enroulé, à l'extrémité sud de la Nécropole. De ce type est sorti le tombeau à degrés, dans lequel les créneaux du couronnement sont réduits à deux demi-créneaux se rejoignant au milieu de la façade par leur degré inférieur et dont les dentelures sont en conséquence très développées. Sous ces créneaux court une moulure en forme de gorge égyptienne. Ce type présente à peu près les mêmes variétés que le précédent, mais il n'y a jamais qu'un seul rang de créneaux. Décoré de deux pilastres d'angle portant une frise et une architrave, il forme le type proto-heğrien. Le type heğrien en est sorti à son tour par l'insertion d'un attique entre l'architrave des pilastres d'angle et l'architrave des créneaux du couronnement; quelques variétés de ce type présentent des pilastres et des ornements entre l'attique et l'architrave du couronnement. La plupart des tombeaux du type heğrien appartiennent au règne d'Arétas IV (9 av.-30 ap. J.-C.); un exemplaire avec pilastres entre l'attique et l'architrave est très vraisemblablement d'époque romaine. Deux types assez peu fréquents sont le type du tombeau à arc, dont la partie supérieure est cintrée, et que M. Domaszewski attribue à des Syriens du Nord, et le tombeau à fronton triangulaire, qu'il attribue à des Grecs. La colonne manque complètement dans les tombeaux d'*el-Heğr* : c'est donc une importation qui date de la domination romaine à Petra. La façade des tombeaux romains à colonne de

Petra est celle d'un temple; elle présente une infinité de variétés que M. Domaszewski a étudiées et qu'il est impossible d'énumérer, dans cette analyse. — Parmi les autres édifices de Petra, je signalerai le *Kaṣr-Firʿaun*, temple in antis avec quatre colonnes; *el-Ḫazne*, édifice où le symbole d'Isis, les sphinx et les têtes de béliers (d'Ammon?) attestent l'influence égyptienne, et qui était probablement un temple d'Isis, construit sur l'ordre d'Hadrien, qui visita Pétra en 131; *ed-Der*, d'une époque postérieure; un château des croisés, peu important. — Les deux obélisques de *en-Neǧr* représentent les divinités principales des Nabatéens, Dusarès et Allat, et marquent le centre du culte et le plus ancien établissement des Nabatéens avant l'époque hellénique (au plus 600 av. J.-C.). La culture grecque fut introduite à Petra sous la domination des Ptolémées, ce qui explique le mélange d'éléments égyptiens et syriens. C'est seulement à la fin du IIe siècle, à l'époque de la décadence des Ptolémées et des Séleucides, que le royaume nabatéen se rendit indépendant. L'hellénisme y continua ses progrès et, à l'époque d'Arétas IV (85-60 av. J.-C.), Petra était complètement grecque; c'est de cette époque que date le théâtre. La réduction du royaume nabatéen en province romaine ne lui enleva rien de sa prospérité: au commencement du IIIe siècle ap. J.-C., Petra obtint le droit de cité. La construction des tombeaux et le monnayage cessent brusquement sous Alexandre Sévère, peut-être par l'effet d'une invasion sassanide. — Après ce coup d'œil sur le développement historique de Petra et de ses monuments, vient une description dans l'ordre topographique des 851 monuments de Petra (tombeaux, temples, autels, etc.) et une description du *Ǧebel-Hârûn* et du *Wâdî-Sabra*. — Une bibliographie des voyages (195 numéros) et des antiquités de Petra (50 numéros) et des tables des noms propres terminent ce premier volume. J'y compte 548 figures dans le texte, 39 planches (beaucoup en héliogravure), dont 11 reproduisent des inscriptions nabatéennes copiées par M. Euting et libéralement communiquées par les voyageurs à la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* (en retour l'Académie des Inscriptions a offert pour la publication de MM. Brünnow et Domaszewski les planches gravées pour le *Corpus*), une carte d'ensemble du pays transjordanien, une carte en trois feuilles donnant les relevés de M. Brünnow dans les pays de *Belḳâ*, de Moab et d'Edom, et une carte de Petra.

Le second volume est consacré à la description de la frontière orientale de la province d'Arabie, depuis *el-Maʿân* au sud-est de Petra, jusqu'à *Boṣrâ*. Parmi les ruines décrites je remarque *el-Ḥammâm* et *el-Muṭrâb*, le camp de *Daʿǧânîya* (plan), le camp de *el-Leǧǧun* (plan), *Ḫirbet*

el-Fityân, la tour de garde d'*Abû-Rukbe*, le camp de *Kaṣr-Bšêr* (plan), le caravansérail byzantin et la tour de *Umm-er-Raṣâṣ*, le caravansérail sarrazin de *Ḫân-ez-Zebîb*, le caravansérail romain ou byzantin de *Umm-el-Walîd*, le camp d'*el-Kasṭal* (plan), le château d'*el-Mešettâ* (plan et nombreuses photographies, attribué par les auteurs à l'époque ghassanide); *el-Muwakkar* avec d'intéressants chapiteaux; la tour de garde de *er-Ramadân*; le *ḥân* arabe de *el-Manâḥir*; les tombeaux byzantins de *el-Kahf*; le tombeau de *Kuwêsime* (prostyle), de *Kaṣr es-Sahl*; le théâtre et la citadelle de *'Ammân*. En appendice, M. Brünnow donne un itinéraire de Damas à Jérusalem, avec inscriptions, les inscriptions de *Ǧeraš* et de *Der'ât*; une étude sur le *Kaṣr el-Abyaḍ* (ou *Ḥirbet el-Bêḍâ*) d'après Wetzstein et Vogüé, pour servir de terme de comparaison avec *el-Mešettâ*; les mesures géodésiques qui ont servi de base à l'établissement des cartes, les hauteurs barométriques, les observations hygrométriques, etc.; le rapport de Schulz et Strzygowski sur les ruines de *el-Mešettâ*; l'itinéraire de *Kala'at ez-Zerkâ* à *Boṣrâ* (route romaine, milliaires) par le P. Germer-Durand; un complément à la bibliographie du premier volume. — 315 gravures et 9 planches illustrent les descriptions de ce second volume.

Le troisième volume contient une description détaillée de *Boṣrâ* (théâtre remarquable), quelques notes sur *es-Suwêdâ* et *'Atîl*, une description d'*el-Kanawat*, surtout d'après les voyageurs antérieurs, d'*eš-Šuhba* et particulièrement de son théâtre, d'*eḍ-Dumêr* (temple, château): en appendice, les inscriptions grecques, latines, nabatéennes et arabes du *Ḥaurân*, du *Leǧâ* et de la région des lacs damascéniens copiées par M. Brünnow, commentées par M. Euting (nabatéennes) et M. Van Berchem (arabes), une étude de M. Domaszewski sur la forteresse de *Maṣada* (Mer Morte). Une esquisse de l'histoire de la province d'Arabie termine le volume et l'ouvrage. M. Brünnow y a décrit l'organisation des provinces d'Orient en général, avant et après Dioclétien (six tables donnent la répartition des villes de Syrie, de Phénicie, de Palestine et d'Arabie entre les provinces auxquelles elles ont appartenu à différentes époques), et les frontières primitives de la province d'Arabie et les variations de ces frontières aux IIe et IIIe siècles; la question si discutée de l'*Augusta Libanensis* est l'objet d'un paragraphe spécial. Au commencement du Ve siècle la moitié sud de la province d'Arabie fut rattachée à la province de Palestine ou plus exactement à la *Palaestina salutaris* ou *tertia*. Après avoir recueilli et discuté les témoignages relatifs à cette transformation, M. Brünnow étudie les gouverneurs de la province d'Arabie, leurs titres (legatus, præses [ἡγεμών], dux [δούξ], comes,

moderator), leurs qualifications (clarissimus, eminentissimus, etc.), les chefs de tribus arabes alliés ou sujets de l'empire romain, dont le premier en date est *Imru'u-l-Ḳais ibn 'Amr* mort en 328; une liste des gouverneurs depuis Cornelius Palma (105) jusqu'à Flavius Paulus (580) réunit tous les textes épigraphiques et littéraires qui nous renseignent sur leur activité. Un chapitre est consacré aux ères en usage dans la province d'Arabie, ère de *Boṣrâ*, ère des Séleucides, ère de Pompée, etc., indictions; une table chronologique réunit les données épigraphiques sur la Syrie, l'Arabie et la Palestine, depuis 37 av. J.-C. jusqu'à 785 ap. J.-C. Six pages de bibliographie complètent les bibliographies des deux premiers volumes. Quatre planches hors texte et 257 gravures enrichissent ce tome III, ce qui porte à 53 le nombre des planches et à 1,122 celui des gravures dans le texte. Chaque volume est muni de tables très complètes qui permettent de retrouver facilement les innombrables matériaux réunis dans l'ouvrage.

Malgré des lacunes que les auteurs n'ont point cherché à dissimuler, qu'il n'était pas en leur pouvoir de combler, et qu'on aurait mauvaise grâce à leur reprocher, la *Provincia Arabia* est une œuvre monumentale et qui mérite de servir de modèle. De telles œuvres sont de plus en plus utiles à mesure que les explorations se multiplient et que les résultats en sont plus dispersés dans les périodiques que chaque année voit naître. Elles sont aussi de plus en plus difficiles et effrayantes et les entreprendre est déjà méritoire. Quand elles sont aussi réussies que celle de MM. Brünnow et Domaszewski, il me semblerait légitime de les prendre comme base des publications postérieures et de résumer les travaux qui les modifient ou les complètent sous forme de suppléments conçus sur le même plan et publiés dans le même format. Ce serait le plus bel hommage à rendre à un savant et on épargnerait ainsi beaucoup de redites inutiles.

C. Fossey.

W. Andrae. *Der Anu-Adad-Tempel in Assur*, mit 94 Abbildungen im Text und 34 Tafeln. — Leipzig, Hinrichs, 1909; 1 vol. in-4°, 95 pages.

La Société orientale allemande fouille depuis septembre 1903 à *Ḳala'at-Šergat*, le site de l'antique cité d'*Ašur*. Les *Mitteilungen* publiés par la Société tiennent les souscripteurs au courant des découvertes. (Cf. *J. A.*, sept.-oct. 1904, p. 246, etc.) La publication systématique commence avec un volume de M. Andrae sur le temple d'*Anu* et *Adad*,

situé au nord de la ville, entre le palais dit d'*Ašur-naṣir-apal* à l'Est et le palais de *Tukulti-Ninib* à l'Ouest. On distingue deux constructions : le temple d'*Ašur-riš-iši*, terminé par *Tukulti-apal-ešarra Ier* (fin du XIIe siècle) et le temple de *Šulmânu-ašarid II* (seconde moitié du IXe siècle).

Le temple d'*Ašur-riš-iši* comprend deux sanctuaires symétriques, séparés par un corridor. Chaque sanctuaire se compose d'une tour à étages (*ziggurat*) et de cinq chambres, savoir deux antichambres l'une à côté de l'autre, la chambre principale et, sur la droite de celle-ci, deux chambres latérales de forme allongée, se faisant suite. Au fond de la chambre principale une niche forme cella. Les murs ont jusqu'à 7 mètres d'épaisseur à la base. Les tours à étages ont environ 35 mètres de côté. et la cour du temple, en avant des deux sanctuaires, 50 m. 50 sur 28 m. 02. Sur le côté gauche de cette cour quatre chambres de forme allongée; sur la face opposée aux sanctuaires, de chaque côté de l'entrée de la cour, trois chambres rectangulaires; l'entrée ménagée dans l'épaisseur du mur antérieur de la cour formait deux coudes, de telle sorte que, de l'extérieur, on ne pouvait rien apercevoir dans la cour. C'est à peu près tout ce que l'on peut tirer des ruines, et M. Andrae ne se dissimule pas le caractère extrêmement hypothétique d'une restauration qu'il a d'ailleurs eu la prudence de ne pas pousser jusqu'aux détails.

L'œuvre de *Tukulti-apal-ešarra Ier* consista surtout à élargir les proportions en avançant d'environ deux mètres le front nord-ouest des deux *ziggurat* et en portant à une épaisseur uniforme le mur de face. L'activité de *Tukulti-apal-ešarra* est attestée par des briques de trois modèles et les prismes à huit faces qui contiennent la chronique des cinq premières années du règne et la mention des travaux du temple; les fouilles de M. Andrae ont ramené au jour vingt-huit fragments appartenant au moins à cinq exemplaires de ces prismes, ce qui porte à huit le nombre des exemplaires connus (les trois premiers découverts par Layard et Rassam et actuellement à Londres). Il est remarquable que *Tukulti-apal-ešarra* ne dit rien des travaux de son père *Ašur-riš-iši* et s'attribue même le travail des fondations[1]. Les fouilles n'ont pas pu éclaircir ce que *Tukulti-apal-ešarra* entend par *elallû* et *bit ḫamri*, et, comme elles ne nous ont rendu que le plan de l'édifice, il est impossible de rien affirmer de la construction et de la décoration.

Pour le temple de *Šulmânu-ašarid II*, nous sommes un peu mieux

[1] *uššišu ina eli kiṣir šadi danni addi* que M. Andrae traduit : «sein Fundament machte ich oben aus die Stärke des festen Gebirgs», en faisant remarquer justement qu'il ne peut être question de «mächtigen Gebirgsgestein».

informés. Les proportions en furent réduites, surtout en ce qui concerne les *ziggurat;* la base de celle de l'Ouest passa de 1,365 à 504 mètres carrés de superficie. Une partie des matériaux du premier temple, notamment les blocs de calcaire des fondations, fut réemployée. Les textes attestant l'activité de *Šulmânu-ašarid* sont écrits : 1° sur une espèce de bouton (*zigatu*) d'argile qui mentionne les poutres de cèdre de la toiture; 2° sur des pierres d'angle en basalte; 3° sur des carreaux d'argile estampés. Les portes du mur de face sont dans le même axe, contrairement à la disposition adoptée dans le premier temple. La partie la mieux conservée est la série des quatre chambres formant le côté sud-ouest de la cour. Au fond de cette cour étaient, comme dans le premier temple, les deux sanctuaires. La seule *ziggurat* dont il reste des traces est celle de l'angle ouest: elle mesure à la base 24 mètres sur 21 m. 3; elle était décorée de rainures verticales; elle ne paraît pas avoir eu plus de 14 mètres de hauteur. Au coin sud-est de la cour, c'est-à-dire à droite du mur de face, se trouvait une entrée monumentale, à l'intérieur de laquelle on a découvert de nombreux fragments de statues et de socles. — Un fragment de feuille de cuivre, décoré de personnages entre deux bandes de rosettes nous permettra de nous faire une idée de la décoration des portes, lorsqu'il sera complètement nettoyé. Un foudre d'or qui a dû appartenir à la statue d'Adad montre avec quelle richesse les statues des dieux étaient ornées.

Il est impossible de dire lequel des deux sanctuaires était consacré à Anu, et lequel à Adad. — L'orientation n'est pas rigoureuse. — La présence de deux *ziggurat* est un fait particulier: à *Ḫorsâbâd* il n'y a qu'une seule *ziggurat* pour les trois temples (appelés longtemps le harem). Il est aussi remarquable qu'à *Ḳala'at-Šergat* les *ziggurat* ne sont pas séparées du temple comme elles le sont à *Birs-Nimrûd*, *Ḫorsâbâd* et à *Ašur* même (grande *ziggurat*). La forme allongée du sanctuaire (*hekal*) est caractéristique : elle a été réservée pour les temples, à l'exclusion des constructions destinées à des usages profanes.

Sur le temple de *Šulmânu-ašarid*, s'éleva, probablement à l'époque néo-babylonienne, une construction où l'on a retrouvé un fragment d'inscription d'*Ašur-naṣir-apal* et des carreaux au nom de Sargon.

C. Fossey.

The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania, published by the Department of Archæology, University of Pennsylvania; in-4°.

Series A : *Cuneiform Texts*, edited by H. V. Hilprecht :

Volume III, Part 1 : *Sumerian administrative documents dated in the reigns of the second dynasty of Ur, from the Temple archives of Nippur preserved in Philadelphia*, by D. A. Myrhman. — 1910; 1 vol., xii-146 pages, 70 planches en autographie, XII planches en simili-gravure;

Volume VI, Part 2 : *Babylonian legal and business documents from the time of the first dynasty of Babylon, chiefly from Nippur*, by A. Poebel. — 1909; 1 vol., xiii-162 pages, 60 planches en autographie, X planches en simili-gravure;

Volume XVII, Part 1 : *Letters to Cassite Kings from the Temple archives of Nippur*, by H. Radau. — 1908; 1 vol., xii-173 pages, 68 planches en autographie, XII planches en simili-gravure.

Series D : *Researches and Treatises*, edited by H. V. Hilprecht; in-8° :

Volume V, fasciculus 1 : *The earliest version of the Babylonian deluge-story and the Temple library of Nippur*, by H. V. Hilprecht. — 1 vol., ix-65 pages, 2 planches en simili-gravure [1];

Volume V, fasciculus 2 : *Nin-ib, the determiner of fates according to the great Sumerian epic lugal-e ug me-lam-bi ner-gal from the Temple library of Nippur*, by H. Radau. — 1 vol., ix-72 pages, V planches en simili-gravure.

Hilprecht anniversary volume, studies in Assyriology and Archæology dedicated to H. V. Hilprecht upon the twenty-fifth anniversary of his doctorate and his fiftieth birthday, by his Colleagues, Friends and Admirers, with 85 pictures an 76 text-illustrations. — Hinrichs, Leipzig; Luzac, London; Geuthner, Paris, etc., 1909; 1 vol., xiv-457 pages in-8°.

Le troisième volume de la *Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, dû à la plume de M. Myrhman, contient la copie de 171 textes provenant de Nippur. Classés sous la rubrique «administratifs», ces textes contiennent aussi des documents juridiques et commerciaux. Dans une introduction qui ne comprend pas moins de 146 pages, M. Myrhman a étudié divers sujets se rapportant plus ou moins étroitement aux textes publiés. C'est d'abord la question de la date de la seconde dynastie d'*Ur*, sous laquelle les textes ont été rédigés. M. Myrhman ne croit pas qu'il soit possible d'éliminer purement et simplement la seconde dynastie, dite du Pays de la Mer, comme l'a fait King [2] : il lui paraît

[1] Edition allemande, augmentée de remarques nouvelles, sous le titre : *Der Neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur*, von H. V. Hilprecht, mit 6 Abbildungen. — Leipzig, Hinrichs, 1910.

[2] *Chronicles concerning early Babylonian kings*, vol. I (1907).

difficile d'expliquer la présence de cette dynastie dans une liste qui par ailleurs comprend seulement des dynasties ayant régné à Babylone, si l'on n'admet pas que quelques-uns au moins des rois du Pays de la Mer ont gouverné la Babylonie. Il ne croit pas non plus que les Hittites, dont l'invasion marque la fin de la première dynastie, aient disparu aussitôt comme de simples maraudeurs. Il a donc dû s'écouler un certain temps entre la fin de la première dynastie et le commencement de la troisième. M. Myrhman admet avec M. Thureau-Dangin un intervalle d'environ 177 ans et arrive ainsi à placer le commencement de la seconde dynastie d'*Ur* en 2408. — Extérieurement les tablettes de *Nippur* ressemblent à celles de la même époque trouvées à *Telloḥ*, mais on n'y trouve pas les grands spécimens à nombreuses colonnes ni les tablettes en forme de lentille. En revanche les véritables contrats sont beaucoup plus nombreux à *Nippur* qu'à *Telloḥ* où l'on n'a guère que des comptes et des reçus. — Les dates présentent une formule plus complète pour la neuvième année de *Bur-Sin* et deux formules non classées jusqu'à présent. M. Myrhman a profité de cette occasion pour reviser la liste des dates de la seconde dynastie d'*Ur*, en s'aidant de la table chronologique découverte à Nippur et publiée par Hilprecht (*B.E.*, XX, 1906). Sachant que Dungi a régné 58 ans, il a pu fixer l'ordre des 46 dernières années de ce roi. Pour *Bur-Sin* et *Gimil-Sin*, qui ont régné respectivement 9 et 7 ans, nous avons dix et neuf formules de dates; cela s'explique, d'après M. Myrhman, par le fait que les scribes n'ont pas toujours tenu compte de l'année de l'accession et de l'année de la mort, mais seulement des années pleines. Il rejette donc la thèse de Kugler d'après laquelle «l'année du roi X» désignerait non pas l'année de l'accession mais la première année pleine. Un tableau des noms d'années connus pour la 2e dynastie d'*Ur* termine cette section. — L'obscure question de l'ordre des mois n'a pas pu être tranchée à l'aide des nouveaux matériaux publiés par M. Myrhman, mais il est remarquable que les mois de Gan-maš et de Še-il-la n'y sont pas mentionnés, ce qui permettrait de supposer qu'ils étaient particuliers au calendrier de Lagaš. — M. Myrhman a transcrit et traduit approximativement vingt-quatre des textes copiés par lui, réuni quelques observations sur l'écriture et la terminologie, dressé des listes des noms propres, des signes cunéiformes et de son système de transcription, et donné une description des tablettes.

M. Poebel a publié dans le sixième volume de la *Babylonian Expedition* cent trente-huit tablettes datées des règnes de *Ḥammurabi, Samsu-iluna, Ammi-ditana, Ammi-zaduga* et *Samsu-ditana*. Ces tablettes proviennent de *Nippur* pour la plupart, une ou deux de *Šôḫâ*, six de

Abû-Habbah et de *El-Birs*. Dans l'introduction (164 pages), M. Poebel a étudié d'abord le schéma des textes juridiques de *Nippur* dans les actes de vente, de rachat, d'échange, de partage, d'adoption, de mariage, d'affranchissement, de prêt, de location, de bail, les reçus, etc. Au formulaire de *Nippur*, il a comparé celui de Babylone, de Sippara avant et après *Hammurabi*, de *Tell-Sifr*, etc. Je remarque, entre autres différences, que, à *Nippur*, le nom du roi par lequel on jure n'est pas indiqué et que, mention n'est faite d'aucun dieu. A propos de cette étude, M. Poebel a transcrit et traduit une trentaine de ses textes et discuté le sens d'un grand nombre de termes techniques. — A propos des empreintes de cachets, il a repris ses observations sur le cachet spécial gravé pour les actes faits sous serment par le BUR-GUL (*O.L.Z.*, 1907, 175-181); le nom du BUR-GUL et du DUP-SAR vient après le nom des témoins hommes mais avant celui des témoins femmes; la disposition des empreintes varie avec la provenance et peut servir à la déterminer; plusieurs noms sont souvent gravés sur le même cachet, ce qui prouve qu'il était gravé spécialement pour l'acte qu'il a scellé. — Sur la question de la dénomination des années, M. Poebel apporte une solution nouvelle : les formules contenant mention d'un événement historique impossible à prévoir au début de l'année, tel que la prise d'une ville, seraient des formules incomplètes, la partie supprimée étant la mention d'un acte religieux. De même la formule MU X LUGALE est une formule abrégée. Il arrive qu'une formule abrégée paraisse convenir à deux années : c'est à la plus ancienne qu'il faut la rapporter. — M. Poebel a donné pour finir une esquisse de l'histoire politique de la Babylonie depuis la dix-septième année de *Sin-muballit* jusqu'à la fin de la première dynastie, la traduction d'un acte de transfert de terrain par un roi dont le nom manque, une concordance des noms propres et un catalogue des tablettes contenues dans le volume.

Les cent trois lettres publiées par M. Radau dans le tome XVII de la *Babylonian Expedition* ont été découvertes pendant les seconde, troisième et quatrième campagnes. Divers indices permettent de les attribuer à l'époque cassite. D'abord elles ont été trouvées mélangées avec les «contrats» de cette époque publiés dans les tomes XIV et XV. Un grand nombre de personnes nommées dans les «contrats» le sont aussi dans les lettres; les noms de plusieurs d'entre elles sont sûrement cassites; plusieurs noms de villes ne se trouvent que dans les «contrats» d'époque cassite et dans ces lettres; certaines particularités d'orthographe sont communes aux deux ordres de documents. M. Radau divise ces lettres en lettres de fonctionnaires adressées au roi (soixante-quatorze) et

lettres échangées entre différents fonctionnaires; une seule émane d'un roi (*Šagaraktišuriaš*). Le destinataire n'est jamais appelé «roi» dans les lettres du premier groupe; il est simplement qualifié «le (*ou* mon) seigneur». Mais M. Radau fait valoir certaines raisons d'après lesquelles, suivant lui, ce «seigneur» ne peut être que le roi: l'enveloppe d'une de ces lettres porte comme adresse «X à son seigneur»; ce seigneur qui n'était pas autrement désigné, ne pouvait être que le roi. Dans les extraits de lettres à *Ḫammurabi* cités par *Ḫammurabi* lui-même, le roi est simplement qualifié de «seigneur». Mais ici M. Radau aurait dû peut-être distinguer entre le protocole du début (que nous n'avons pas) et le corps de la lettre. Il est d'ailleurs obligé de reconnaître qu'à l'époque de *Ḫammurabi* et dans les lettres d'*El-Amarna* le mot *bêlu* n'est pas employé exclusivement pour désiguer le roi. Il fait, il est vrai, observer que, dans la correspondance entre fonctionnaires, l'expéditeur ne se dit pas l'esclave (*ardu*) du destinataire, n'appelle pas celui-ci «seigneur» (*bêlu*) et n'emploie pas la formule de politesse «puissé-je paraître en présence de mon seigneur» (*ana dinan bêlia lullik*); que le *bêlu* a des soldats, des collecteurs d'impôts, des villes, des gardes, des forteresses, des chars et des «créatures» (?); que les épithètes ajoutées au mot *bêlu* dans la lettre n° 24 ne peuvent convenir qu'à un roi; que dans cette même lettre et dans le numéro 55, le «roi» et le «seigneur» paraissent désigner la même personne (*Burna-buriaš*, suivant M. Radau). Une des lettres (n° 75) est envoyée par le roi lui-même (*Šagarakti-Šuriaš*, suivant M. Radau). Comparant une lettre d'*El-Amarna* (B. 188) avec les lettres de *Nippur*, M. Radau conclut de la similitude des formules qu'elle a été envoyée au roi de Babylone par une princesse cassite mariée à un roi égyptien. — Si le *bêlu* auquel sont adressées les lettres est réellement le roi, il en faudrait déduire que *Nazi-Enlil* à qui est adressée la lettre n° 24 est un roi de la dynastie cassite, qui aurait régné entre *Burna-Buriaš* et *Kurigalzu ṣiḫru*. *Nazi-Enlil*, il est vrai, n'apparaît dans aucune chronique, mais ce ne serait là qu'une graphie nouvelle du nom de *Nazi-Bugaš* = *Šuzigaš*. En outre, les lettres ayant été trouvées à *Nippur*, il s'en suivrait que *Nippur* a été une résidence des rois cassites. Le passage de la chronique qui mentionne que *Kuri-galzu* conquit le Pays de la Mer, Babylone et *Borsippa* s'expliquerait ainsi : le roi cassite rétabli sur le trône de ses ancêtres par *Ašur-uballiṭ* aurait résidé à *Nippur* au moins jusqu'au jour où il put restaurer son autorité sur toutes les parties du royaume. Enfin il faudrait admettre que M. Clay (*B.E.*, XIV, 5-6) a eu tort de voir, dans les documents publiés par lui, les archives d'un temple. Ces archives étaient des documents rédigés et conservés pour

le roi en tant qu'administrateur suprême du temple d'*Enlil* à *Nippur;* elles étaient en même temps des archives royales et nous renseignent sur l'administration des revenus du temple par le roi. — M. Radau a traduit et discuté une vingtaine des lettres publiées dans le volume, donné une concordance des noms propres et un catalogue des cent trois tablettes.

Tandis que la série A de la *Babylonian Expedition* est consacrée à la publication méthodique des documents, la série D contient plutôt des études de détail. Aux livres de M. Hilprecht sur les fouilles en Assyrie et en Babylonie (1904), de M. Ranke sur les noms propres babyloniens de l'époque de la première dynastie babylonienne (1905. Cf. *J.A.*, 1909^1, 407), de M. Hinke sur un *kudurru* de Nabuchodonosor Ier et sur les *kudurru* en général (1907. Cf. *J.A.*, 1909^2, 459), viennent de s'ajouter deux intéressants fascicules, de M. Hilprecht sur un fragment du récit du Déluge, et de M. Radau sur des fragments de deux poèmes sumériens.

Le fascicule dû à la plume de M. Hilprecht contient un document des plus intéressants. C'est un fragment du récit du déluge provenant de la bibliothèque de *Nippur*. Le texte est sémitique. Il a été découvert dans la quatrième campagne de fouilles, avec environ dix-huit mille autres tablettes, au sud-ouest du temple d'En-lil, en un point qui, d'après M. Hilprecht, représente le site de la bibliothèque du temple, de l'école et des archives. Cette bibliothèque contenait les textes les plus variés, littéraires et philologiques, scientifiques, historiques et religieux. D'après les tablettes datées trouvées dans la même couche que le fragment du déluge et la paléographie, ce fragment appartiendrait à l'époque de la deuxième moitié de la dynastie d'Isin, c'est-à-dire d'après la chronologie réduite au xxie siècle avant notre ère. On y trouve encore le signe [illegible], avec la valeur *wa*, le signe [illegible] avec la valeur *be*, valeurs qui avaient complètement disparu à l'époque cassite. Les formes grammaticales nous obligent également à attribuer le fragment à une époque antérieure aux Cassites; nous y trouvons en effet la forme *wa-ṣi-e*, qui, à l'époque cassite, est devenue *i-ṣi-e* ou *i-ṣa-a*, la forme *bi-nu-uz-za* qui, à l'époque cassite, aurait été *bi-nu-us-sa;* l'usage de la mimmation est sensiblement le même que dans le fragment du Déluge (?) de la collection Pierpont Morgan, et les désinences casuelles y sont encore régulièrement employées. — Le fragment de *Nippur* contient en grande partie l'ordre divin donné à *Ut-napištim*, le Noé babylonien, de construire un vaisseau. M. Hilprecht l'a comparé aux deux versions ninivites que nous possédons et au fragment très endommagé de la collection Pierpont Morgan. De cette comparaison, il résulte que la version nippourienne est de beaucoup la plus voisine de la version P de la Genèse, et M. Hilprecht s'est

autorisé de cette similitude pour rapprocher l'énigmatique *mîn* du texte hébreu de l'assyrien *mini* «nombre», du texte nippourien. Le texte de *Nippur* ayant été rédigé à une époque où les ancêtres d'Israël étaient encore en Babylonie, il ne peut être question d'un emprunt de la littérature babylonienne à la littérature hébraïque. Au contraire le récit babylonien est sûrement la traduction d'un original sumérien. Le récit biblique contenu dans le code sacerdotal, si semblable à la version de *Nippur*, a dû être fixé avant le déclin de *Nippur*. L'usage de l'écriture cunéiforme en Palestine est certainement antérieur à l'époque des lettres d'El-Amarna. Il faut donc faire remonter jusqu'à l'époque d'Abraham et de sa migration vers l'Ouest, l'introduction en Chanaan de la plus ancienne version du Déluge.

M. Radau a choisi dans les tablettes littéraires de la bibliothèque de Nippur cinq fragments du poème LUGAL-E UG MELAM-BI NER-GAL et deux fragments du poèmes AN-DIM DIM-MA, qui doivent faire partie du tome XXIX de la série A, actuellement en préparation. Ce choix est intéressant, parce qu'il nous montre que ces deux poèmes, dont la bibliothèque d'*Ašur-bani-apal* nous avait déjà fait connaître quelques morceaux, étaient rédigés dès l'époque de la deuxième dynastie d'*Ur*. Nous pouvons ainsi étudier la tradition littéraire en Babylonie et en Assyrie, et sur certains points en constater et en corriger les erreurs. Dans son introduction, M. Radau a étudié les témoignages que la littérature babylonienne et assyrienne nous a laissés sur la bibliothèque de *Nippur*. Ce sont d'abord huit «colophons» de tablettes de la bibliothèque d'*Ašur-bani-apal* spécifiant que ces tablettes sont des copies d'originaux de *Nippur*, puis les duplicatas trouvés à *Nippur* même, ou provenant l'époque néo-babylonienne, les preuves indirectes attestant que certaines des œuvres de la bibliothèque de *Nippur* ont été composées à une époque antérieure à la seconde dynastie d'*Ur*, enfin les duplicatas trouvés à *Nippur* d'œuvres déjà découvertes dans la bibliothèque de *Ḳuyunjik*. Au point de vue de la connaissance du sumérien, ces duplicatas sont des plus importants, car ils nous permettent, en plus d'une occasion, de retrouver la leçon primitive, altérée au cours des siècles, d'établir par la comparaison des variantes la vraie lecture d'un signe polyphone, etc. M. Radau a transcrit, traduit et commenté les sept fragments dont il a donné des reproductions en simili.

Les volumes actuellement publiés dans l'une ou l'autre série de la *Babylonian Expedition* sont au nombre de dix-sept. De nombreux volumes sont sous presse et doivent paraître prochainement. L'organisateur, l'âme de cette vaste publication est M. Hilprecht qui a pris pour

lui la tâche ingrate de cataloguer les 40,000 tablettes découvertes à *Nippur* et qui, avec un désintéressement trop rare, a abandonné la publication des volumes ainsi préparés à de jeunes assyriologues formés en partie par lui. C'est dans un très légitime sentiment d'admiration et de reconnaissance pour cette œuvre magnifique, que trente-deux savants de divers pays, presque tous assyriologues, se sont réunis pour offrir à M. Hilprecht, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de son doctorat, un recueil de travaux et de mémoires. Ils ont cru ne pouvoir donner un meilleur témoignage de leur estime pour un savant à qui des attaques violentes autant qu'injustifiées n'ont pas été épargnées. Je ne puis pas analyser longuement chacun des mémoires composant le volume; j'essaierai cependant d'en donner une idée.

M. Mahler a traité la question du calendrier chez les Babyloniens. S'appuyant sur le texte *C.T.*, II, p. 18, déjà étudié par Johns, il démontre que l'année normale était de 354 jours, les mois ayant alternativement 30 et 29 jours de *Nisan* à *Elul*, 29 et 30 de *Kislev* à *Addar*, et les mois de *Tišrît* et d'*Araḫšamna* chacun 30 jours. Il suppose que la concordance des années lunaire et solaire était obtenue par un cycle de 30 ans dans lequel les années 3, 6, 8, 11, 14, 16, 19, 22, 25, 27 et 30 avaient 384 jours et les années 4, 10, 15, 20, 24 et 29, 355 jours.

L'année babylonienne fut empruntée par les Perses qui changèrent simplement les noms des mois. Comme l'a montré M. Prašek, d'après la collation de l'inscription de *Behistun* par King et Thompson, les mois perses correspondent exactement aux mois babyloniens. D'autres données il résulte que l'année perse commençait, comme l'année babylonienne, le 1er *Nisan*.

Les actes juridiques sont pleins de formules sumériennes. Ces formules étaient-elles lues en sumérien ou traitées comme de purs idéogrammes et lues en sémitique? La question a été souvent tranchée en des sens différents, mais sans preuves à l'appui. M. Schorr affirme que la langue des actes est purement sémitique. Il s'appuie : 1° sur la présence des pronoms suffixes et de compléments phonétiques sémitiques après des mots sumériens: 2° sur la présence de propositions, de pronoms suffixes et de négations sémitiques faisant double emploi avec les postpositions, les pronoms et les négations déjà contenus dans les formules sumériennes: 3° sur l'échange entre la formule sumérienne et sa traduction sémitique dans les deux rédactions d'un même acte (*case-tablets*); 4° sur l'introduction de variantes en sémitique dans les formules sumériennes; 5° sur le fait que les témoins et les parties parlent toujours en sémitique; qu'en dehors des formules consacrées on ne rencontre aucune locution suмé-

rienne; que la copule sumérienne BI-DA-GE ne se rencontre jamais, ni la locution KI X-TA, mais seulement KI (= *itti*); que les mots empruntés au sumérien font défaut dans la langue juridique; 6° sur le fait que les actes sont plus ou moins mélangés de formules sumériennes suivant la nature et non suivant la date, les actes de vente étant ceux qui ont le mieux gardé l'empreinte sumérienne, les partages, les actes d'adoption et les procès étant presque entièrement rédigés en sémitique.

M. BALL s'est placé sur le terrain scabreux de l'étymologie; il a comparé un certain nombre de mots sumériens avec des mots arabes, hébreux, éthiopiens, syriaques, voire même chinois, japonais et égyptiens, et en a conclu à l'inverse de M. Halévy, que le sumérien mérite d'être qualifié de proto-sémitique.

M. DAICHES a rapproché les rites exécutés par le devin Balaam du rituel babylonien et conclut que Balaam est un devin babylonien. Certaines expressions obscures du récit biblique en reçoivent une lumière nouvelle.

Deux fragments de tablettes mathématiques donnant les quotients de la division du fameux nombre 12,960,000, et apparentés au texte de *Nippur* commenté par M. Hilprecht dans le vingtième volume de la *Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania,* ont été publiés par M. PINCHES.

M. SAYCE a remarqué que la lampe, qui apparaît sur les *kudurru* cassites dès le XIVe siècle avant notre ère, est inconnue d'Homère et n'apparaît pas en Grèce avant le VIIe ou le VIe siècle. En Égypte, elle n'apparaît qu'avec la conquête grecque. A Troie, en Crète, en Chypre, la lampe est également inconnue à l'époque archaïque. Au contraire, M. Chantre a trouvé en 1894, à Boghaz-keui, deux lampes de bronze de forme babylonienne qui annoncent déjà les lampes d'argile grecques. C'est donc par la Cappadoce et la Phrygie que l'usage de la lampe a été apporté en Grèce, non par l'Égypte ou la Syrie.

M. DELAPORTE a décrit, avec planches à l'appui, trente-quatre cylindres-cachets du Musée d'Orléans qui sont pour la plupart d'origine babylonienne ou assyrienne. Les numéros 6 et 19, classés sous la rubrique Sumer et Accad, portent des inscriptions non cunéiformes qui appelleraient un commentaire. M. Delaporte a en outre étudié les empreintes de cachets apposés sur les tablettes de la collection Amherst.

M. FOSSEY a donné un tableau des permutations des consonnes en sumérien. Cette première esquisse est tracée surtout d'après la comparaison des différentes valeurs phonétiques d'un même signe ou de signes de même sens. A toutes les réserves formulées par l'auteur, il faut ajouter

que la valeur exacte de certains sons sumériens n'est pas encore déterminée, l'adaptation sémitique du syllabaire sumérien ayant vraisemblablement altéré les valeurs primitives.

On a pu hésiter sur la date qu'il convient d'assigner aux patésis En-e-tar-zi et En-li-tar-zi. Pour des raisons qui paraissaient concluantes, M. Thureau-Dangin avait cru pouvoir placer En-li-tar-zi après Sugal-anda. Une tablette appartenant à M. Allotte de la Fuÿe et publiée par lui montre que c'est l'ordre inverse qui est le vrai. D'autres tablettes semblent indiquer qu'En-e-tar-zi doit être placé immédiatement après En-an-pa-tum II.

M. de Genouillac a donné copie et résumé de six petits textes de comptabilité de l'époque des rois d'Ur.

Trois lettres de l'époque néo-babylonienne (*C.T.*, XXII, n[os] 74, 105 et 113) ont été traduites par M. Martin.

Le P. Scheil a donné un texte de Suse notant l'élévation de *Zariku* aux fonctions de patési et la traduction d'un texte du British Museum *C.T.*, VIII, 50) où il voit la bulle d'institution d'un *rabiṣu.*

M. Thureau-Dangin a traduit quatre lettres inédites conservées au Musée du Louvre : l'une, de *Samsu-iluna* à *Marduk-naṣir,* a trait à des concessions de terre faites par le roi sur son domaine; la seconde, de *Marduk-naṣir,* aux administrateurs du domaine, transmet la première en l'accompagnant de certaines recommandations; la troisième, d'*Ammi-ditana,* réclame les vaches et le beurre nécessaires pour les offrandes mensuelles aux morts; la quatrième, de *Samsu-ditana*, contient ses instructions sur des mesures de sécurité.

M. Frank a montré que la charrue, qui figure parmi les emblèmes de certains *kudurru,* est le symbole de la déesse Geštinna; le nom assyrien est [iṣu]*kankanna.* Ce fait nous aide à comprendre pourquoi Geštinna est appelée *Bêlit-ṣêri* et sœur de *Tamûz,* dieu de la végétation. Elle est aussi appelée «scribe de l'enfer», sans doute parce qu'elle est la déesse de tout objet en forme de roseau, charrue ou calame.

M. Hommel a étudié les listes babyloniennes et assyriennes de planètes et montré, contre Kugler, que l'ordre d'énumération de ces astres a varié au cours des siècles.

M. Huber a étudié la terminologie des actes de prêt provenant de *Nippur* et conservés au Musée de Constantinople. Le taux de l'intérêt s'élève jusqu'à 33 1/3 p. o/o par mois pour les céréales. M. Huber a en outre publié le texte malheureusement très mutilé d'une incantation à *Marduk* contre le mal de tête; l'original, rédigé en sumérien, est également à Constantinople.

M. A. Jeremias a cherché à préciser la nature des mots *urim* et *tummim* dont il est si souvent question dans la Bible. Le prêtre les portait dans la poche de l'éphod et s'en servait pour interroger l'oracle. M. Jeremias en rapproche le *tup šîmâti* babylonien et différents objets du culte égyptien.

M. Kittel a décrit d'après M. Lohmann les autels rupestres de *Sar'a Marmîta*, *Miṣpa* et *Gibeon.* Vingt-deux photographies et croquis illustrent son étude. Il insiste particulièrement sur les cavités ménagées dans la surface des tables de pierre et qui lui paraissent destinées à des usages rituels.

M. Lehmann-Haupt a publié et commenté une note de l'astrologue (?) *Ištar-nadin-apli* qui permet de restituer le nom de l'éponyme *Naṣir-ilai* (*sic*) dans II R., 69, n° 3. Il a en outre donné une inscription de *Menuas*, fragment trouvé par lui à Anzaff (nord-est de Van) et aujourd'hui conservé au Musée de Berlin. A cette occasion il a combattu la théorie de Streck, suivant laquelle il faut distinguer les Chaldis des Χαλδαῖοι et des Χάλδοι des auteurs byzantins. Il tire un nouvel argument de la comparaison des reliefs de la porte de *Balawât* et des objets trouvés à *Toprak-Ḳal'eh* : les Chaldis sont représentés sans épée ni poignard et les fouilles de *Toprak-Ḳal'eh*, qui ont livré un grand nombre de fers de lance, n'ont découvert ni épée ni poignard.

Le groupe HΨ, qui se rencontre sur de nombreux monuments épigraphiques de l'Arabie du Sud, a beaucoup intrigué les savants. D'aucuns y ont vu un monogramme, qu'ils n'ont d'ailleurs pas expliqué. M. Weber, s'appuyant sur la comparaison des monuments arabes et babyloniens, propose d'y reconnaître des symboles très schématisés. Ψ ou Ψ serait l'image des gémeaux, comparable à celle qui se trouve sur le *kudurru* de *Nazi-maruttaš* (Frank, *Bilder u. Symbole,* p. 40); H serait les deux dragons géminés, qui suivent les gémeaux sur ce même *kudurru.*

M. Weissbach a apporté une utile contribution à la reconstitution du calendrier babylonien en établissant la liste des années à mois embolime de 678 à 414 av. J.-C. et la liste des mois de 30 jours pour l'époque néo-babylonienne et achéménide; ces listes dressées au moyen des dates contenues dans les actes privés sont naturellement encore fort incomplètes, mais elles peuvent déjà rendre service. M. Weissbach a composé en outre une concordance entre le calendrier babylonien et le calendrier julien depuis l'année 565 jusqu'à l'année 506 av. J.-C. et une concordance des dates principales depuis la quarante-troisième année de *Nabû-kudurri-uṣur II* jusqu'à la bataille de Parga (7 avril 520). Suivant M. Weissbach, le comput scientifique du temps à Babylone n'est pas antérieur au IIe siècle avant J.-C.

Oppert a le premier identifié *Abû-Śahrain* avec Eridu. Cette identification a été admise par les assyriologues, mais les preuves font encore défaut. M. Zehnpfund, qui a comparé les maigres données fournies par les textes antiques et le témoignage des voyageurs contemporains, conclut que rien ne nous autorise à affirmer qu'Eridu fut au bord même de la mer et qu'*Abû-Śahrain* pourrait fort bien en représenter le site; mais une étude attentive des ruines permettrait seule de trancher la question.

L'inscription araméenne de Zakir, roi de Hamath, découverte et publiée par Pognon, contient le nom d'un roi d'Aram, fils d'Hazael, lu *Bar-hadad*. Ce *Bar-hadad* est évidemment distinct du roi de Damas dont le nom se trouve dans les inscriptions de Salmanazar sous la forme ilu Im-*'idri*, mais le nom est le même et les témoignages des textes cunéiformes et de la stèle araméenne doivent se compléter l'un par l'autre pour nous donner la vraie lecture. M. Zimmern fait remarquer que l'araméen impose pour l'idéogramme im une lecture *bir* ou *ber*, nom de divinité qui se retrouve dans les noms propres de *Zenjirli*, *Bar-rekub* et *Bar-ṣor*. Mais d'autre part l'écriture phonétique *'-id-ri* ou *id-ri* des textes cunéiformes doit nous faire préférer à la lecture *hadad* une lecture *hadar* dans la stèle araméenne, et, en fait, l'examen du fac-similé serait plutôt en faveur de cette dernière lecture. Le vrai nom du roi de Damas est donc *Bir-hadar*.

M. Kugler attire l'attention sur la valeur mystique du nombre neuf. De même que 7, 9 signifie l'absolu, la perfection, la totalité. C'est en ce sens qu'il faut entendre les formules de dates où il est dit que *Simurru* et *Lulubu* ou *Urbillum* ont été détruites neuf fois, c'est-à-dire complètement. A côté de 7, qui marque la totalité *extensive*, 9 marque la totalité *extensive* et *intensive*. Son importance vient de ce qu'il est le carré de 3, nombre sacré.

M. Milani a étudié les antiquités découvertes à Abini (Sardaigne) et les a commentées en adepte fervent des théories de Winckler sur la religion astrale de l'Asie antérieure.

M. Myrhman a publié et commenté une des coupes à incantation trouvées à *Nippur*. Le texte, en araméen, est, suivant lui, le premier de ce genre où se trouve le mot «abraxas».

M. Boissier a traduit un texte publié par lui dans ses *Documents assyriens relatifs aux présages* et qui contient les présages fournis par certains insectes qu'il propose d'identifier avec les blattes.

La transcription araméenne du nom de Nin-ib, אנושת, fournie par un texte de *Nippur*, a déjà exercé la sagacité de nombreux savants.

M. Dhorme propose d'y voir le féminin de UNAŠ, déformation de URAŠ, nom du dieu IB. Pour lui, Nin-IB n'est pas un dieu solaire, mais une étoile de la constellation d'Orion, et il y a identité absolue entre Ninib et Nin-GIR-SU. C'est par confusion avec le dieu chthonien de *Dilbat*, Uraš, que Nin-IB est devenu un dieu de la terre et de la végétation.

Halil bey a fait en quelques pages l'histoire du musée de Constantinople, fondé en 1869.

M. Radau a donné les copies de vingt-trois fragments provenant des fouilles de *Nippur*. Quinze planches en simili attestent l'exactitude de ces copies. Les textes, rédigés en sumérien, sont des hymnes adressés à Nergal, *Tamûz*, Nin-AN-SI-AN-NA, Lugal-BANDA, En-LIL, etc. Dans une copieuse introduction, M. Radau a traduit une partie de ces fragments, discuté l'âge de la plus ancienne bibliothèque du temple de *Nippur*, qu'il estime contemporaine de la deuxième dynastie d'*Ur* et de la première dynastie d'*Isin* (2700-2400, ou 2500-2200, suivant les systèmes de chronologie), et réuni les preuves en faveur de sa thèse sur la suprématie du dieu En-LIL et l'importance unique du sanctuaire de *Nippur*. Dans cette démonstration extrêmement touffue, plus d'un détail sera matière à discussion. Mais l'objet essentiel de la publication est atteint : il est aujourd'hui impossible de nier que l'expédition américaine a découvert à *Nippur* une bibliothèque comparable de tout point à celle de *Ḳuyunjiḳ*.

C. Fossey.

H. Schneider. *Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens : Die Entwicklung der Jahureligion und der Mosesagen in Israel und Juda. Die Entwicklung der Gilgameschepos*, mit zwei Abbildungen. Leipziger Semitistische Studien, V, 1. — Leipzig, Hinrichs, 1909; 84 pages in-8°.

Les deux mémoires de M. Schneider portent sur des sujets absolument distincts. mais ils ont un caractère commun : tous deux sont des constructions d'historien philosophe. Le premier essaie de retracer le développement de la religion de *Jahu* et de la légende de Moïse en Israël et en Juda. Les noms de Jacob et de Joseph sont pour M. Schneider les noms des fétiches de deux tribus cananéennes, Jacob-el et Joseph-el, établies en Palestine dès la première moitié du xve siècle av. J.-C., la première près de Béthel, la seconde près de Sichem, et soumises à la puissance égyptienne par la XVIIIe dynastie. Vers la fin du xiiie siècle, le Pharaon Merenptah, de la XIXe dynastie, écrase en Palestine une tribu d'Isirel ou

d'Israël, peut-être fraction des Chabiri, établie aux environs de Silo. Israël a donc été lui aussi opprimé par les Égyptiens, mais il n'a jamais été en Égypte. Son dieu s'appelait Israël, et nous aurons à expliquer comment on a pu croire qu'il s'appelait Jahwe; il n'était autre que l'arche elle-même. Tandis qu'Israël arrive en Palestine par le Nord, Juda y entre par le Sud, et plus tard. Le dieu de Juda ou Jehuda est Jahu ou Jahwe; les noms de la tribu et du dieu se retrouvent dans la Syrie du Nord sous les formes Ja'udi et Jau. Le dieu de Juda a primitivement la forme d'un serpent; le centre du culte est d'abord à Baal-Juda, puis à Jérusalem; les Lévites ne sont pas autre chose que les «fils du serpent». Sous l'influence babylonienne, ce dieu prend une forme humaine. La réforme de Manassé semble avoir introduit dans le temple de Jérusalem les derniers résultats des spéculations du sacerdoce babylonien: elle n'était nullement un retour à des conceptions primitives. L'élément social apparaît dans la religion de Jahu avec Jonadab ben Rehab dont les adeptes essaient de réagir contre l'influence babylonienne et le développement de la propriété individuelle. Les prophètes Amos et Isaïe élargissent l'idéal réhabite et défendent les intérêts non d'une classe, mais de l'humanité. La captivité de Babylone favorise le développement d'un culte sans image et dépassant les limites de la tribu; c'est seulement après l'exil que la Thora a pu être achevée. Les données historiques y sont brouillées; il n'y a plus à l'origine qu'un seul peuple : Israël, qui se divise en douze tribus; Juda est une subdivision (tradition du Nord); mais le dieu d'Israël devient Jahu, dont le symbole, il est vrai, n'est plus le serpent, mais l'arche, etc. — Moïse est une figure complètement légendaire : son œuvre, sa vie, son nom même n'ont rien d'historique; la loi ne contient rien qui soit antérieur à l'époque des rois; les traits essentiels de sa vie sont communs à tout messie en Orient et le fait que la plus ancienne tradition ne donne pas sa descendance est une preuve qu'il n'a jamais existé. Son nom rappelle ceux des rois égyptiens Ahmose et Thutmose. Le nom d'Ahmose a pu rester attaché à l'expulsion de Jacob hors de l'Égypte, et Aaron a pu prendre le nom d'Ahmose, comme Ašurbanipal, sous le nom de Sardanapal, subit dans la légende le traitement qu'en réalité il infligea à son frère *Samaš-šum-ukin*.

M. Schneider distingue dans la légende de Gilgameš trois éléments. 1° un mythe ancien; 2° une fiction philosophique; 3° un travail savant d'harmonisation. Le noyau primitif est le mythe du dieu *Giš* raconté en chants séparés; il est antérieur à *Ḫammurabi*. A d'autres chants sont empruntés l'histoire de Gilgameš et d'Eabani et le voyage à la recherche

de la vie éternelle. *Sin-liki-unnini* a fondu le tout, ajouté l'épisode d'*Ištar*, et inventé la division en douze chants.

Ces deux mémoires sont remplis de vues ingénieuses; toutes n'auront pas une égale fortune, mais elles méritent au moins d'être discutées.

C. Fossey.

كتاب الحماسة The Hamâsah of al Buḥturi, photographic reproduction of the Ms. at Leiden in the University library, with indexes by R. Geyer and D. S. Margoliouth. (Printed for the trustees of the «De Goeje Fund».) — Leyde, Brill, 1909; gr. in-4°, vii-400 pages.

Le poète Abou-Temmâm s'était acquis rapidement une telle notoriété en réunissant les anciennes poésies arabes qui composent le *Ḥamasa* qu'el-Boḥtorî, son protégé, ne voulut pas être en reste et se piqua de dédier au ministre El-Fatḥ ben Khâqân un autre recueil portant le même titre. Mais celui-ci n'atteignit pas au même degré de célébrité que le premier; il fut assez négligé par les philologues arabes; on le copia peu; l'auteur de la *Khizâna* en ignorait l'existence. Le manuscrit que possède la bibliothèque de l'Université de Leyde et qui fait partie, comme tant d'autres joyaux, du fonds rapporté d'Orient par Warner, est unique en Europe et peut-être même dans le monde entier; on comprend aisément qu'il ait attiré depuis longtemps l'attention des arabisants. M. Snouck-Hurgronje, qui a succédé à De Goeje dans la chaire d'arabe de Leyde, a pensé qu'il était bon d'inaugurer le fonds de publication constitué à la mémoire de l'illustre arabisant en publiant le texte du *Ḥamâsa* d'el-Boḥtorî, reproduit par la photographie, et de mettre ainsi les savants à même de consulter et d'étudier ce précieux document sans avoir à se rendre en Hollande; c'est donc un très grand service qu'il vient de leur rendre. Cette publication coïncide avec celle du texte du même ouvrage par le R. P. Chéïkho; elles ne se nuisent pas, elles se complètent plutôt l'une l'autre, en attendant les recherches critiques dont M. Snouck-Hurgronje, en sa préface, souhaite la prochaine éclosion. D'ailleurs MM. Goldziher et Geyer ont déjà depuis longtemps inauguré ces études dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande (t. XI, p. 161 et suiv.; t. XLVII, p. 418-439), et M. Nöldeke en a extrait son étude humoristique sur *Die Beduinen als Betrüger ihrer Gläubiger* qui fait partie de ses *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber* (Hanovre, 1864).

Deux index, dont le premier renferme la liste alphabétique des poètes

cités, rédigée par M. Geyer, et dont le second contient la série des rimes mises en ordre par M. Margoliouth, complètent heureusement cette belle publication et seront fort commodes pour les travailleurs.

C. H.

Shamsu 'd'dín Muhammad ibn Qays ar-Rází. *Al-mu'-jam fí ma'áyíri ash'ári 'l-'ajam*, a treatise on the prosody and poetic art of the Persians, edited by Mírzá Muhammad ibn 'Abdu'l-Wahháb of Qazwín (*Gibb Memorial Series*, t. X). — Leyde et Londres, Brill et Luzac, 1909; 1 vol. in-8°, xx-يط-12-464 pages.

La série des publications du *Gibb Memorial*, sous l'énergique impulsion de notre savant ami M. Edw. G. Browne, continue de rendre les plus éminents services à la connaissance de la littérature persane en nous donnant d'anciens ouvrages tels que le traité de prosodie et de rhétorique de Mohammed ebn Qaïs de Réï. On a cru longtemps qu'il n'en existait qu'un seul exemplaire au monde, le manuscrit du British Museum; la publication des catalogues des bibliothèques de Sainte-Sophie à Constantinople et de Bankipore dans l'Inde en ont révélé deux autres, qui ont fourni leur part de contribution au présent volume, surtout le manuscrit de la mosquée de Sainte-Sophie; c'est lui qui contient la préface manquant aux deux autres copies.

On ne sait de l'auteur que ce qu'il en a dit lui-même dans la préface du *Mo'djam*. Né à Réï, près de l'actuelle Téhéran, il résida longtemps dans la Transoxiane, le Khârizm et le Khorasan. En 601 (1204-1205), il était à Bokhara où il resta cinq ou six ans; en 614 (1217-1218) on le trouve à Merw, l'année même où le Khârizm-châh 'Alâ ed-dîn Mohammed marcha sur Bagdad pour y déposer le khalife en-Nâçir, et il accompagna le souverain au cours de cette campagne; c'est à cette occasion qu'il commença d'écrire son livre. Pendant sept ou huit ans il voyagea de ville en ville, fuyant devant l'invasion mongole; en 617 (1220) il était avec le Khârizm-châh à Farrazîn, entre Ispahan et Hamadan, quand les troupes persanes furent surprises par les Mongols : l'auteur y perdit tous les livres qu'il possédait, y compris le manuscrit du présent ouvrage. Après la destruction de l'état du Khârizm, il se retira à Chiraz où régnait l'Atabek Sa'd ebn Zengî, et il y demeura jusque sous le règne de son successeur Abou-Bekr. On ne sait rien de plus.

Ce qui frappe surtout, dans un ouvrage écrit au début du xiiie siècle, à Chiraz, c'est qu'il n'y soit fait aucune mention du poète Sa'dî. Mais, si

l'on réfléchit que le *Boûstân* a été écrit en 655 (1257) et le *Gulistân* l'année suivante, on peut admettre que Sa'di, au retour de ses longues pérégrinations, n'est rentré dans son pays natal que vers l'année 658, date de la mort d'Abou-Bekr, fils de Sa'd. Or le présent livre avait été commencé à Merw par Moḥammed ebn Qaïs en 614 (1217), refondu et achevé à Chiraz en 630 (1232). On peut admettre que la réputation de Sa'di, déjà bien établie comme adepte du mysticisme, l'était moins au point de vue littéraire, et on comprend aisément que l'auteur ne l'ait point fait figurer parmi ses autorités. Ses poètes favoris sont, en général, d'anciens poètes appartenant aux deux siècles précédents, 'Onçorî, Minoûtchèhrî, Hékîm Sénâî, Khâqâni, Azraqî, Bou'l-Faradj Roûnî (très apprécié aussi de Riẓâ-Qouly Khan, qui a consacré à des extraits de ses œuvres environ huit pages in-folio de son *Medjma 'el-Fosaḥâ,* t. I, p. 70 et suiv.), et parmi ceux qui étaient plus rapprochés de son époque, Anvéri, cité fréquemment, Réchîd Waṭwâṭ, Zhahîr Fâryâbî, Kémâl Isma'îl d'Ispahan, 'Imâdi de Ghazna, Mo'izzi.

On se rendra moins aisément aux raisons invoquées par l'éditeur en faveur de sa thèse, qui consiste à prétendre que le *takhalloç* de Sa'dî provient, non de Sa'd ebn Zengî, comme on l'a toujours cru jusqu'ici, mais du fils d'Abou-Bekr, qui portait le même nom que son grand-père. L'argumentation n'est nullement convaincante, en présence de la déclaration formelle de Daulet-Châh (*Tezkirè,* éd. Browne, p. 202) citée par Defrémery, *Le Gulistan,* p. v de la préface : «Le père du poète était attaché au service de l'Atabek [Sa'd ebn Zengî], et ce fut pour ce motif que notre auteur prit le nom de Sa'dî.» Dans tous les cas, ce n'est pas Daulet-Châh qui affirme que Sa'dî a été l'un des panégyristes de Sa'd ebn Zengî, comme le prétend Mirza Moḥammed dans une phrase de la préface persane (p. ط, l. 10) qui s'applique, il est vrai, à tous les auteurs de *tezkèrè;* il n'a pas commis cette erreur à la fois littéraire et historique; il dit d'ailleurs que c'est le père du poète, et non lui, qui était au service de Sa'd. Quant à ce que le poète ait pris son *takhalloç* du nom du bienfaiteur de son père, c'est tout naturel et vraisemblable. Enfin la préface du *Gulistan* indique que le livre a été dédié à la fois au père Abou-Bekr et au fils Sa'd (voir p. 16 de la traduction de Defrémery); il serait inadmissible que Sa'dî, déjà connu par ses productions, ait attendu ce moment pour adopter le surnom poétique qu'il a rendu célèbre dans l'univers entier.

L'éditeur a scrupuleusement conservé la graphie du manuscrit original, ce qui ne laisse pas d'offrir une certaine difficulté au lecteur. Les anciennes copies ne font aucune différence entre le ب et le پ, le ج et le

ج, le ك et le گ; c'est ainsi que nous avons بشم وموى «laine et poils», جارّه «moyen»; on s'y fait assez vite quand il ne peut y avoir de confusion; mais pour des mots comme بس «ensuite, donc», ازبن بيش «auparavant», il résulte une certaine gêne de l'incertitude où l'on se trouve en présence d'une transcription par une même lettre des sons *b* et *p*. On sait que cette habitude des anciens copistes provient de leur éducation grammaticale arabe, qui leur faisait considérer comme blâmable l'emploi de lettres que les Arabes n'avaient pas dans leur alphabet. Je serais plutôt d'avis de corriger ces graphies défectueuses dans tous les cas qui seraient embarrassants pour le lecteur; on peut les maintenir quand il n'y a pas de doute possible, ou quand elles conservent précieusement une ancienne prononciation; telle que celle du ذ aspiré après voyelle. On fera, au cours de la lecture, d'intéressantes constatations grammaticales; on verra, notamment p. 3*, comment le verbe substantif suffixé est encore, à cette époque, séparé du verbe principal au prétérit, dans des phrases telles que : امتحانى شنيدم واز مذاق سخن او....يافت, où يافت est pour يافتم; le suffixe n'est pas répété la seconde fois. Le groupe *è-ï* n'est pas encore, comme aujourd'hui, exprimé par le sigle ۀ, mais est écrit en entier : قصيدهٔى ديگر «une autre ode» (p. 83).

P. 5*, l. 2. بى موالات (اقتحام) «entreprise inamicale» du texte est remplacé, sans motifs suffisants, par بى مبالات «insouciant, inconsidéré». — L. 3, je me demande si la correction de ذافر en ظافر est juste; ذافر signifie «qui sent fort des aisselles»; لشكرى ذافر (comparer l'arabe كتيبة ذفرآء) signifie «une armée formidable, qu'on sent venir de loin à cause de l'odeur des hommes mêlée à celle de la rouille des cottes de mailles»; c'est une expression héroïque de la poésie anté-islamique transportée sur le sol iranien par un auteur versé dans l'étude des productions des Arabes du désert. — P. 11, l. 10. طيارات ديوان est une expression aujourd'hui incompréhensible, qui, d'après le contexte, semble signifier «les excédents non utilisés des chapitres du budget», proprement «les sommes volantes des bureaux», ce que nous appelons caisse noire ou comptabilité occulte. — P. 191. La note 1 est inutile; le mot qui manque après بهم est simplement شايد; «on peut faire rimer *ostâδ* et *be-d-ostâδ* (=*bèyostâd*)».

P. 229 et p. 253. Le même vers cité dans ces deux endroits prouve que la lecture Ghazzâli pour Ghazâlî est fort ancienne en Perse. — P. 253, l. 4. Je pense que كثّ الفاظ, si bizarre que paraisse cette expression, est la bonne leçon et qu'il ne faut pas la remplacer par نظم comme l'a fait l'éditeur; l'auteur semble avoir voulu parler de mots qui

se pressent confusément les uns contre les autres à la façon des poils d'une barbe bien fournie. — P. 268. Quand les anciens poètes Azraqî et Bou-Chokoûr de Balkh emploient بنير dans le sens de «jamais» et dans celui de «aussi», c'est qu'à leur époque on n'avait pas encore perdu le sentiment que ce mot, aujourd'hui adverbe, avait été à l'origine un adjectif. Le vers de Bou-Chokoûr est cité dans le *Lughât-i Furs* d'Asadî de Ṭoûs (éd. P. Horn, p. 40, l. 1) avec des variantes qui sont loin d'être sans importance; il est regrettable que, pour établir son édition, Mirzâ Moḥammed Qazwînî n'ait pas jugé à propos d'utiliser davantage cet ouvrage. — P. 366-368. On considérera avec effroi les figures (genre bouts rimés) de ces pages; que de peine perdue pour peu de chose! — P. 376, l. 14. L'éditeur n'a pas compris l'hémistiche : فلج نَدَبِ بَقِيتُ وَحْدِى dans lequel il y a quatre mots arabes, dont les deux premiers sont en construction syntaxique persane et les deux derniers en construction arabe. فلج n'est pas le mot persan qui signifie «chaîne d'une porte, loquet», mais l'arabe فَلْج «victoire», et il faut comprendre ainsi : «[Le prophète représente] la victoire dans le tir des flèches [exprimé par ces mots :] *Je restai seul.*»

Malgré l'attention apportée à la correction des épreuves, il subsiste encore quelques fautes typographiques; ainsi p. د, l. 10, فيس, lisez قيس. — P. 264, l. 9, ايبجا, lizez اينجا. — P. 272, dernière ligne, مى كويد, lisez مى كَويد. — P. 290. بيهبر, lisez بيهبر = *payam-bar*. — P. 10*, on cherche en vain l'appel de la note 2, et p. 325, celui de la note 1.

La graphie طلخ constante pour تلخ «amer» est l'indice d'une prononciation emphatique du *t* dans ce mot, qui revient fréquemment (p. 56, 129, 217, 314, 324, 358). — P. 144. جى est mis pour چه = كه «car». — P. 307. Que انكنت = منكنت «épais» ait dans ce passage le sens de «mince», il n'y a pas moyen d'en douter, à raison du contexte. — P. 308. Dans le vers de Manṭiqî, بيك semble être le turc-oriental بيك «seigneur, chef». — P. 321, l. 3. مشوق est probablement مُشَوِّق «d'une façon passionnée». — P. 335, l. 9 et suiv. Les vers cités me paraissent signifier : «Ô maître! mon intention n'était point de te satiriser, je ne voulais qu'éprouver mon goût à ton endroit [en te prenant pour cible]. De même que tout d'abord on éprouve la lame d'un sabre en l'essayant sur une monnaie, [ce que j'ai fait] c'était pour me guider à travers le bon et le mauvais de ton caractère.» On n'essaye pas son sabre sur un chien; la correction سك pour سكه est inadmissible, et de plus contraire au mètre.

L'éditeur a suppléé heureusement, d'après les auteurs persans dont il

avait les œuvres entre les mains, un certain nombre de passages omis par le copiste négligent. On remarquera avec intérêt les pages (80 et suiv., 142 et suiv.) où il est question des poésies en dialectes du Centre et de la Caspienne dites *fahlawiyyât* (ce que j'ai appelé le pehlevî musulman) et chantées sur les airs dits *orâmènân* (cf. *Borhân-i qâṭi'*, *s. h. v°* cité en note, p. 143). Ces poésies populaires sont difficilement compréhensibles, sauf peut-être celle qui est reproduite p. 142 :

اج تە وَذْ کردن وَوذْ بردن اج من   وجتە خوناوە داذن خوردن اج من
ور بنالم تە وا نالم مکر گوش   کج تە شمشیر خوش بی گردن اجمن .

«A toi appartient de faire le mal, à moi de le supporter; à toi de me donner la boisson couleur de sang, à moi de la boire.

«Si je me plains, ne prête pas l'oreille (*mè-kèr goûch*) à ma plainte, car il est beau de te voir en main ce sabre : c'est à moi de tendre le cou.»

La page 81 nous donne la solution des difficultés qu'offrait la scansion des quatrains de Bâbâ Ṭâhir 'Uryân; «car, nous dit l'auteur, les habitants de Hamadan et de Zengân mélangent ensemble les mètres *hazadj* et *mochâkil;* ils composent le premier hémistiche sur le mètre *hazadj* et le second sur le mètre *mochâkil*». Dans ce cas, d'ailleurs, les deux mètres ne diffèrent l'un de l'autre que par le premier pied, qui est ⏑ – – – dans le premier et – ⏑ – – dans le second; il arrive même que ce pied se compose de quatre longues.

La publication de ce volume fait le plus grand honneur à M. Edw. G. Browne qui l'a entreprise, et à Mirzâ Moḥammed Qazwînî qui l'a menée à bonne fin. La littérature persane compte une œuvre importante de plus, devenue aisément accessible au lecteur.

Cl. Huart.

'Abdallah Muḥammad bin 'Omar al-Makkí, al-Asafí, Ulughkhání. *An Arabic history of Gujarat* (*Ẓafar ul-wálih bi muẓaffar wa ālih*), edited... by E. Denison Ross, vol. I. — London, John Murray, 1910; in-8°, xv-390 pages.

Le Gouvernement de l'Inde vient d'entreprendre, dans les *Indian texts Series,* la publication du texte arabe du *Zhafar el-Wâlih bi-Muzhaffar wa âlih,* d''Abdallah Moḥammed ben 'Omar Ouloughkhâni, découvert

par M. Denison Ross dans la bibliothèque du *Calcutta Madrasah* peu de temps après sa nomination au poste de principal de ce collège. Cet ouvrage est divisé en deux parties; la première contient le récit détaillé des règnes des rois musulmans du Gudjerât de 1396 à 1572; la seconde renferme l'histoire des autres dynasties mahométanes de l'Inde dans la période qui s'étend du XIIe au XVIe siècle. Le premier volume compose le tiers de l'ouvrage; la publication du texte en donnera par conséquent trois, auxquels viendra se joindre un nombre au moins égal de tomes réservés à la traduction anglaise et, sans doute, aux index et aux notes.

Le manuscrit, qui est autographe, n'est malheureusement pas complet : il manque la préface de l'auteur et les pages consacrées aux règnes de Mozhaffer et d'Aḥmed; la fin est également écourtée, sans qu'on puisse se rendre compte de la portion de l'ouvrage qui a disparu. L'auteur, auquel il sera consacré une notice plus détaillée en tête du second volume, est originaire de Perse, quoique né à la Mecque (probablement en 1540); il vint dans l'Inde en 1555 et s'installa avec son père à Aḥmedabad; quatre ans plus tard il entra au service du gouverneur du Gudjerât, un Abyssin nommé Moḥammed Oloûghkhân, d'où son surnom. Son père ayant été nommé par Akbar, à la suite de la conquête du Gudjerât en 1573, administrateur des fondations pieuses des villes saintes, il fut chargé de porter les revenus à leur destination et c'est ainsi qu'on le retrouve à la Mecque en 1574; mais cette situation prit fin avec la mort de son père, et il entra successivement au service de deux chefs de la même province, Séïf-el-Moloûk et Foûlâd-Khân.

Le premier volume s'étend depuis l'intronisation de Moḥammed-Châh (1443) jusqu'au meurtre de Maḥmoûd-Châh III (1553), et contient un certain nombre de digressions qu'il n'est pas sans intérêt de signaler; ainsi on y trouve des renseignements sur plusieurs dynasties locales d'Arabie, sur l'histoire des villes de Zabîd et de Jaunpore, sur la conquête du Dekhan par les musulmans (jusqu'en 1605), sur les sultans de Mandu, sur la vie du ministre 'Abd-el-'Azîz Açaf-Khân.

Pour établir le texte d'une manière satisfaisante, M. Ross a eu fort à faire. Sans parler de l'orthographe défectueuse et des fautes de grammaire de l'auteur, de certaines inconséquences dans l'orthographe des noms géographiques (ainsi Surate et Baroda sont écrits de diverses manières), il a dû introduire dans le texte, en les plaçant entre crochets, des additions portées sur de petits morceaux de papier insérés entre les feuilles du manuscrit et qui sont visiblement de la main de l'auteur. Le soin apporté à la correction du texte fait honneur à l'éditeur; on peut

toutefois regretter qu'il n'ait pas jugé à propos d'indiquer le mètre prosodique des poésies arabes et persanes citées.

Cl. Huart.

Léon Pinto et Albert Destrées. *Commentaire du Molh'at al-I'râb. Récréations grammaticales, ou plus exactement, les beautés de la syntaxe des désinences...* traduit *in extenso* pour la première fois. — Tunis, A. Beau fils et Cie; 1 vol. autographié in-8°, xi (non paginées)-454 pages et 7 pages d'errata non paginées.

M. Léon Pinto, ancien interprète militaire, est connu par sa traduction du *Molḥat el-I'râb* du fameux auteur des *Séances*, Abou-Moḥammed el-Qâsim ben 'Alî el-Ḥarîrî, poème didactique où l'auteur a réuni, en vers concis et destinés à se loger aisément dans la mémoire des étudiants, les principales règles de la grammaire arabe. Le défaut de ces sortes de compositions est en général d'être absolument incompréhensibles sans l'aide d'un professeur; Ḥarîri l'a si bien senti lui-même qu'il a tenu à en composer le commentaire. Pour traduire celui-ci, M. L. Pinto s'est associé avec M. Albert Destrées, professeur d'arabe au lycée de Tunis et auteur de petits traités à l'usage des classes, qui s'est chargé de faire autographier leur travail commun. Les erreurs inévitables dans un procédé de reproduction où il faut avoir recours à une plume étrangère et où il n'est pas possible de corriger d'épreuves, ont été soigneusement relevées dans un *errata* à la fin du volume. La traduction est heureusement comprise et les deux collaborateurs offrent ainsi au public savant un moyen d'aborder l'étude, par ailleurs fort aride, de la grammaire arabe dans un texte arabe. Nous leur saurons le plus grand gré de la peine qu'ils se sont donnée (il a fallu cinq ans de travail pour mener l'œuvre à bien) en lisant aisément et même agréablement (car il y a des gens, bien que l'espèce en soit rare, qui éprouvent du plaisir à discuter des questions grammaticales) le commentaire de Ḥarîri rendu en claire langue française. Les mots, phrases et vers cités dans le texte sont reproduits en écriture *naskh* orientale, avec la ponctuation maghrébine du *fâ* et du *qâf;* les *chedda* sont tantôt orientaux, tantôt maghrébins, ce qui est assez disparate.

Quelques remarques de détail, en passant, ne seront pas inutiles. Les *Maqâmât* de Ḥarîri (préface, p. iii) ne peuvent être considérées comme un inventaire de la *langue du Coran* qu'à la condition que cette dernière expression soit prise simplement comme un synonyme de *langue arabe classique :* car la langue du Qorân proprement dite, le dialecte du Ḥe-

djâz employé par Mahomet et émaillé de locutions étrangères, est sensiblement différente de ce qu'a été plus tard la *κοινή* du monde musulman, et dont les *Séances* peuvent être considérées comme un modèle parfait. — Le *Dorrat el-ghawwâç* a été publié intégralement par Thorbecke à Leipzig en 1871.

P. 5. On ne saurait se dire arabisant si l'on n'est pas familiarisé avec la technologie grammaticale. Malgré l'opinion des auteurs, nous continuons à penser qu'un index des termes techniques aurait été des plus utiles. — P. 20. آلآن n'est pas «le moment présent», mais «au moment présent». — P. 21. Zouzini est Zoûzanî ou Zauzanî (les deux formes existent). — P. 148. El-Achmouni est el-Ochmoûnî, originaire d'Ochmoûnéïn en Égypte (cf. Soyouti, *Lobb el-Lobâb*, p. 16). — P. 159. La vocalisation du mot الأُخَيْطَل, diminutif du nom du poète el-Akhṭal, est directement contraire à la règle énoncée page 313 : il faut lire الأُخَيْطِل. — P. 396. L'eau limpide est زُلال et non زَلال.

P. 51. Les traducteurs n'ont pas bien saisi l'idée de l'auteur. Quand celui-ci parle de la raison qui a fait mettre un *fatḥa* sous la dernière lettre de la formule الٓمٓ au début du chapitre III du Qorân, il en donne comme motif que si, suivant l'analogie, on y avait mis un *kesra*, il y aurait eu concours de deux *kesras* dans le même mot, séparés par un ى; c'est ce qui arriverait, en effet, si l'on écrivait مِيمِ le nom de cette lettre. Sur la différence entre la *graphie* et l'*épellation* d'une même lettre arabe, voir mes *Textes persans relatifs à la secte des Ḥoroûfîs*, p. 3 et suivantes.

P. 453, n. 8. مبارزة n'est pas tout à fait «descendre dans l'arène pour la lutte»; c'est proprement, pour le champion, sortir de la ligne de bataille d'une des deux armées en présence, s'avancer dans la direction de la ligne opposée et provoquer le champion adverse en combat singulier.

Cl. Huart.

Adolf Fonahn. *Zur Quellenkunde der persischen Medizin.* — Leipzig, J. A. Barth, 1910; 1 vol. grand in-8°, VI-152 pages.

M. Adolphe Fonahn, de Christiania, déjà connu par un petit travail sur l'opium en Perse[1], écrit en norvégien, a résolu d'étudier la méde-

[1] *Opium i Persien* (extrait de la *Tidsskrift f. kemi, farmaci og terapi*, n° 2, 1909).

cine persane et, comme base de ses recherches ultérieures, d'en constituer la bibliographie. C'est faute d'avoir pu rencontrer un philologue de profession qui voulût se charger de cette besogne, que M. Fonahn, qui est surtout médecin, s'est attelé à cette tâche; et il faut reconnaître qu'il s'en est habilement tiré : les sévérités de la critique, qu'il paraît craindre, n'auront pas lieu de s'appliquer à une étude faite de bonne foi, dans l'intérêt du progrès de la science. Étant purement bibliographique, le mémoire de M. Fonahn repose principalement sur les indications des bibliothèques d'Europe, y compris celles de Constantinople; un certain nombre d'erreurs qu'on y relève ne sont point du fait de l'auteur, qui les a reproduites purement et simplement, ne pouvant les corriger. C'est dommage que l'auteur ne se soit pas servi des travaux de M. P. de Koning sur la médecine arabe, qui lui auraient été fort utiles pour l'établissement d'une synonymie sûre; il ne le cite même pas. On chercherait en vain à la table un renvoi à l'école de médecine sassanide de Gondê-Châpoûr: il est vrai que les ouvrages cités ne sont point assez anciens pour qu'on y puisse trouver l'indication de cet unique centre d'études scientifiques sur le sol iranien, vénérable débris de la culture hellénistique.

Le catalogue de la médecine persane est dressé méthodiquement sous sept rubriques différentes : anatomie et physiologie, pathologie, thérapeutique et hygiène, ouvrages médicaux sous forme poétique, pharmacologie, indications relatives à quelques ouvrages d'art vétérinaire, la médecine dans quelques encyclopédies en langue persane, lexicographie, géographie, lettres, portraits. Un supplément contient quelques courtes notices sur les principaux médecins persans, et un relevé bibliographique des ouvrages cités ou consultés. Trois tables complètent l'ouvrage : titres en transcription (l'auteur a bien fait de renoncer à son idée première d'adopter l'ordre de l'alphabet arabe), table des ouvrages dont on ne connaît pas le titre, registre des auteurs.

La lecture du volume suggère quelques remarques. — P. 9. *Fesafes* semble bien être la punaise, car le ridicule «ein affenähnliches Tier in Syrien» du catalogue de l'Académie orientale de Vienne par Krafft provient de Damîri, *Ḥayât el-ḥaïwân*, t. II, p. 264, qui porte ceci : حيوان كالقراد شديد النتن «animal semblable aux tiques, et qui répand une fort mauvaise odeur» ; قِراد a été traduit par «singes» comme le donnent tous les dictionnaires; mais قِرادة dans le sens de «tique» a déjà été signalé par Cherbonneau (voir Dozy, *Supplément*, et Beaussier, qui fournit le collectif قراد; le mot est usité également en Orient). عنبر doit, comme l'a supposé M. Fonahn, être le cachalot (Damîri, II, p. 186).

— P. 40, n. 2. زرقان ne peut pas être le pluriel persan du mot arabe *zaraq* «die bläuliche oder grünliche Farbe»; je lis وُزُرْقان گويند «les grands [auteurs] disent», en considérant *wuzurq* comme une forme dialectale de بُزُرْگ.

P. 45 et *passim.* «Muhammad Zakarīyyā» (*sic*), lisez Mohammed-i Zakariyâ, l'*iżâfèt* remplaçant l'*ibn* de l'arabe; c'est le médecin Rhazès. — P. 53. بيخ چينى et چوبچينى désignent le squine (*Smilax china*), «Chinawurzel», espèce de salsepareille, comme l'a bien vu l'auteur; c'est donc par erreur que, page 98, il traduit la seconde expression par «Chinarinde» qui désigne l'écorce de quinquina; cette confusion est facile à faire en allemand, où *China* est la Chine et aussi le quinquina. — P. 54, *ramúz*, et p. 55, *mûǵiz*, lisez *romoûz* «les secrets» et *moûdjaz* «abrégé». — P. 55, n. 2. الفرشى ne peut guère être corrigé en الفرسى lu äl-Färsî comme le propose l'auteur, car l'ethnique est الفارسى; peut-être القَرَشى? — P. 56, n. 4. فوائد علمى «utilité scientifique» n'a pas besoin d'être corrigé en فوائد علم. — P. 58. آتشك est *âtachak*, diminutif de *âtach*, et non *âtišäk;* l'erreur de vocalisation provient probablement de Richardson. — P. 62. زردكليم surnom d'Abou-Sa'd *Judæus*, doit être lu *Zard-kilîm* et signifie «celui qui est vêtu de cheviotte jaune»; le jaune est une des couleurs affectées aux tributaires. A la ligne 24, lire پاشند au lieu de باشند; il est question de roses et de sel dont on *saupoudre* le nouveau-né. — P. 64. بدائع الحكمت ناصرى ouvrage du Dr Tholozan, est mal à propos traduit : «Neue Entdeckungen der *christlichen* Medizin»; ناصرى, qui n'a pas le sens qui lui est attribué, désigne les ouvrages publiés sous le règne de Nâçir-oddîn Châh Qadjar ou qui lui ont été dédiés. A la même page, «Dârâ (Darius) Šikuh»; Dârâ-Chokoûh est une expression composée qui signifie «celui qui a la pompe, la magnificence de Darius». — P. 66. *a* bref étant transcrit par *ä*, le comble de la logique conséquente est d'en arriver à transcrire *bäul* le mot بَوْل qui se prononce *booul* en persan, *baul* (*bôl*) en arabe et *bèvl* en turc. — P. 68. Ḥosrû-Pâšâ, lisez Khosrèv (persan *Khosrau*). Ṣâčili est le turc صاچلى *çâtch-ly* «qui a des cheveux».

P. 69. مسواك n'est pas «Zahnpulver», mais un cure-dents. — القديم pour القديمة est dû à l'influence de la syntaxe persane, où l'adjectif qualificatif reste invariable. — P. 70. الحبل الروحانية, qui a provoqué l'étonnement de l'auteur, doit être lu الحِيَل الروحانية «les moyens d'action spirituels», comme qui dirait «la mécanique spirituelle». حكمت est plutôt la philosophie que la médecine. نسخجات «Rezeptchen» est simplement le pluriel de نسخه «ordonnance médicale».

P. 71. *Rukn* n'est pas une colonne (Säule), mais la pierre angulaire d'un édifice. بصمه signifie incontestablement, en turc, «imprimé». — P. 89, Tänkâbûnî, et p. 130, n° 8, Tänäkâbûnî, lire Tunékâboûnî (cf. J. DE MORGAN, *Études linguistiques*, t. V des publications de la Mission scientifique en Perse, p. 196) et corriger en تنكابن le *Tengaïn* de Barbier de Meynard, *Dictionnaire de la Perse*, p. 141 (mauvaise leçon reproduite d'après le *Taḥqîq el-I'râb* de Çadoûq Içfahânî). — P. 109. علم المعدنيات n'est pas la métallurgie, mais la minéralogie. سكته est la paralysie et non le tic convulsif; cf. le *Baḥr el-djawâhir* de Moḥammed ben Yoûsouf, le médecin d'Hérat, *s. h. v°*, édition de Téhéran de 1288 de l'hégire, inconnue à l'auteur. — P. 111, n° 317, صحاح الادويه n'est pas «die volle Wahrheit in betreff der Arzneimittel», mais le *Çaḥâḥ* (le Djauharî), c'est-à-dire le dictionnaire classique par excellence des remèdes.

صقت pour صفت (p. 39, l. 12), دهضم pour وهضم (p. 68, avant-dernière ligne), قطح pour قطع (p. 74), ناعه pour نامه (p. 115, n° 340), نخ pour بيج (p. 125), sont des fautes purement typographiques.

Il est assez curieux de voir ranger parmi les livres de médecine le *Nozhèt el-Qoloûb* de Hamdollah Mostaufî Qazwinî, ouvrage géographique, et le *Dîwân-i aṭ'imè* d'Abou-Isḥaq Ḥallâdj (p. 76), qui est un traité gastronomique.

CL. HUART.

MAX VAN BERCHEM. *MATÉRIAUX POUR UN CORPUS INSCRIPTIONUM ARABICARUM.* 3e partie : *Asie Mineure*, par MM. MAX VAN BERCHEM et HALIL EDHEM, 1er fascicule (*Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXIX). — Le Caire, 1910; 1 vol. in-4°, VIII-110 pages et 46 planches.

M. Max van Berchem continue ses magistrales recherches sur l'épigraphie arabe en ajoutant un nouveau volume, dont nous avons le premier fascicule sous les yeux, à ceux qui ont été consacrés à l'Égypte et à la Syrie. Il s'attaque maintenant à l'Asie Mineure, qui offre une riche moisson de textes de ce genre; il s'est assuré de la collaboration de S. E. Khalil Edhem-bey, frère de Ḥamdi-bey, qui lui a succédé comme directeur du Musée impérial ottoman, et qui s'est entièrement dévoué à cet ordre de travaux, dans lesquels ses fonctions et sa compétence spéciale lui permettront de rendre à la science les plus grands services; il publie actuellement, dans la *Revue historique* de l'Institut d'histoire ottomane de Constantinople (*Târikhi 'osmâni endjouménî*), en langue turque,

un déchiffrement des inscriptions de la dynastie de Kermiyân à Kutahiya qui complète et rectifie les résultats des recherches que j'avais entreprises moi-même il y a vingt ans (*Épigraphie arabe d'Asie Mineure,* p. 4-9).

La première section de l'Asie Mineure comprend les trois points de Siwâs, l'ancienne Sébaste, de Diwrigi, la Tephrice des Byzantins, et Tekkeh, un petit village du canton de Qotchkiri, qui doit à une inscription de l'an 935 (1528) l'honneur inattendu de figurer à côté de deux points historiques intéressants, le premier l'une des deux capitales des Seldjouqides de Roum, le second, qui fut capitale d'une branche des Mangoudjekides au XII[e] siècle. On peut se rendre compte, par les magnifiques reproductions photographiques qui accompagnent ce fascicule, des monuments élégants et somptueux dont ces princes turcs avaient couvert le sol de leurs États. Quoique délabrés aujourd'hui et parfois malencontreusement réparés, ces façades de mosquées, ces portails d'hôpitaux et d'écoles ont encore grand air; ils se dressent comme des frontispices de manuscrits richement enluminés, proclamant, sur les hauts plateaux de l'Anatolie, le triomphe et la suprématie de l'art persan.

Le déchiffrement, si pénible, des inscriptions arabes a été poussé aux dernières limites de l'exactitude et de la précision par M. van Berchem, qui aime à se jouer au milieu des difficultés de toute nature que soulèvent, d'abord l'établissement du texte, ensuite son interprétation. Bien qu'il attribue modestement à son collaborateur le principal mérite du travail, nous savons que ses précédentes reconstitutions lui ont donné, en ces matières ardues, une expérience grâce à laquelle son œuvre est plus qu'une besogne de simple rédaction. Soixante-deux inscriptions arabes ont été lues et interprétées, sans compter les documents d'autre origine, extraits de manuscrits inédits des bibliothèques de Constantinople ou actes de fondation des *waqfs* publiés en appendice.

Les vers persans de l'inscription n° 3, p. 9, sont écrits sur le mètre *ramal.* L'inscription n° 7, p. 16, commence comme un *modjtathth;* mais comme on ne la connaît que par une copie de Boré et qu'elle a disparu depuis lors, nous nous associons aux réserves formulées par M. van Berchem. Le mot غرات pourrait être غزّات ou غُزّان «les Ghouzz», nom naturellement appliqué aux hordes turques de l'armée de Tamerlan. — P. 41, n. 1. Faut-il lire Eretna le nom du prince turc lu jusqu'ici Artena? Les auteurs donnent pour raison de leur choix la vocalisation donnée dans l'histoire du qâḍi Borhân-eddîn (ms. inédit de la bibliothèque de Sainte-Sophie) et la prononciation actuelle de Siwâs et de Césarée; la variante par un *dâl* n'est pas une preuve. Je ferai remarquer que le seul mot approchant de ce nom que l'on trouve dans les diction-

naires turcs est اردنه *èrdènè* «chamelle» de Pavet de Courteille, sans indication de source, et de Zenker, qui le lui a emprunté; toutefois la forme Eretna, attestée par le manuscrit cité, pourrait être une forme spéciale à l'Asie Mineure, où l'*r* intervocalique se prononce plus aisément que *r* initial, dans des formes comme *uruf'at* pour l'arabe *rif'at.*

P. 49, n. 2. Il est difficile d'admettre que Ghâzî, dans Burhân Ghâzî, soit une prononciation locale du titre de qâḍi, parce que ce titre se place généralement avant le nom : Qâḍi Burhân [ed-dîn], et parce qu'il se prononce, en turc, *qâdî* et non *qâẓî*. — P. 76. *Humâ[y]* «nom d'un oiseau légendaire d'heureux augure». On sait, depuis la publication du *Bâz-nâmèï Nâçirî* traduit en anglais par le lieutenant-colonel Phillott, que le *houmâ* n'est autre que le gypaète (*Journ. as.*, X[e] série, t. XIII, 1909, p. 131). — P. 79. Dans l'inscription n° 45, signature de l'architecte ou du sculpteur, le groupe pour lequel on propose de lire نقّاش pourrait être aussi تفليس, à rapprocher du n° 49, où il y a la signature d'Aḥmed ben Ibrâhîm et-Tiflîsi; mais l'examen de l'estampage, pl. XLVI, n'autorise pas cette conjecture; il semblerait plutôt que le groupe احد, en bas à gauche, et طى, au-dessus, pourraient se rejoindre pour former خلاطى (sans l'article) «originaire d'Akhlâṭ», ville d'où était sorti également le Khorrèm-châh des inscriptions 46 et 47.

P. 91, n. 2. «Le turc طرغو désigne un cadeau offert en hommage et en signe de soumission.» C'est ce mot qui a été étudié par Étienne Quatremère dans une note de l'*Histoire des Mongols* de Rachîd-eddîn, t. I, p. 144, n. 24. Il le lisait ترقو, ترغو, parce qu'il avait été trompé par un manuscrit persan qui l'écrit ainsi, et en effet cette orthographe fautive est très fréquente; mais il avait reconnu lui-même que ce mot est écrit ordinairement ترغو avec *r*. Dans le glossaire de l'édition lithographiée de Waççâf, ترغو est donné comme mongol et traduit par l'arabe نزل. Ce dernier mot va nous mettre sur la voie. نُزُل signifie, comme on sait, un repas, des provisions, des cadeaux de toute nature offerts à l'hôte que le hasard vous envoie (de نَزَل «descendre»); de là «fruits secs, confitures ou sucreries offerts au visiteur». تُرغو (de طورمق, turc-oriental تورماق «s'arrêter, demeurer») est primitivement la même chose, et n'a pris que plus tard le sens qui lui est attribué par les auteurs. C'est ce même mot (lu تُرْغُو) qui est donné comme *khârezmien* par le dictionnaire de Castelli et qui de là a passé dans Meninski : «qui in aliquem locum descendit, ibique sedem figit», explication qui provient probablement de نُزْل lu par erreur نُزَل, plur. de نزيل.

P. 95. Dans la très intéressante et très obscure inscription du gouver-

neur égyptien Qânçoûh Achrafî, n° 61, je pense que l'expression جزية دينار signifie l'impôt de capitation d'un dinar par tête perçu annuellement des tributaires, et je serais tenté de lire خدمة, plur. de خادم : «il sera perçu des serviteurs préposés aux robes d'honneur 400 dinars, plus l'impôt de capitation d'un dinar; des serviteurs de la présidence, 200 dinars et 2 dirhems; des serviteurs de la noce, un dinar [par tête; il sera perçu] des musulmans [seulement l'impôt] des moutons et des maisons, 60 dinars; il ne sera pas perçu de rations [Dozy, *Suppl.,* v° مُرتّب] des différents cantons agglomérés faisant partie du district». Le tout sous réserves, car خدمة الخلعة, خدمة العرس, pourraient désigner des catégories de contribuables, ou des terrains, des villages affectués à tel service, à telle fourniture, comme par exemple de fournir les fonds pour les robes d'honneur et les noces ; ce qui serait un souvenir de l'organisation des Achéménides, au dire des Grecs.

P. 98, note. Dhu l-qâdir (*sic*), lire Dhou 'l-qadr, père de Zéïn-eddin Qaradja, fondateur de la dynastie des Dhou'l-qadriyya à Albistan et Mar'ach. Cf. Munedjdjim-bachy, t. III, p. 168.

P. 102, n. 2. La transcription *türbeh si* de تربه سى a le défaut de laisser croire à l'existence d'une aspiration *h* dans ce mot, tandis que cette lettre est simplement l'indication, en persan et en turc, de la voyelle *è : türbèsi* serait mieux. Il est vrai qu'on est avisé par la préface, p. VII, que l'orthographe arabe est intentionnellement conservée. — P. 103, l. 1. A noter l'expression : وفتحوا له أن «ils furent les premiers à lui faire remarquer que...» — P. 109, l. 10, المذبور, et l. 13, المذبوران, lire المزبور et المزبوران; les auteurs n'ont marqué d'un *sic* que la seconde de ces graphies fautives.

Fautes typographiques : p. 18, n. 3, Ṭâhertin, lire Ṭâhertèn. — P. 43, n. 1. Avant-dernier mot du texte cité, إذعنا, lire naturellement إذعانا. — P. 57, l. 18 : *precées,* lire *percées.*

Cl. Huart.

G. Bayan. *Le Synaxaire arménien de Ter-Israël,* publié et traduit. I. *Mois de Navasard* (*Patrologia orientalis,* de S. A. R. le prince Max de Saxe, R. Graffin, F. Nau, V, 3). — Paris, (Firmin-Didot), [1910]; in-8°, 212 pages.

M. G. Bayan réédite, en se servant du manuscrit de Paris, écrit au XIVe siècle, et traduit le Synaxaire arménien compilé au XIIIe siècle par

Ter-Israel. C'est un texte intéressant et qui prêtera à une étude critique importante le jour où l'on en voudra déterminer les sources. La traduction est aisée et coulante; elle atteste chez l'auteur, qui est Arménien, une singulière connaissance du français. Elle pourrait serrer le texte de plus près. Ainsi, p. 12, là où le texte porte littéralement : «Comme en ce jour les Arméniens fêtaient Aramazd et Anahit et contaient au sujet d'Artawazd, fils d'Artašēs, qu'il se trouve enchaîné sur le noble Masis, qu'il en sort au début de Nawasard, lorsque les deux chiens, l'un noir et l'autre blanc, lèchent ses chaînes, et qu'il produit la fin du monde, les prêtres avaient imposé à tous les forgerons de frapper de leurs marteaux leurs enclumes et leurs autres outils, le premier de Nawasard, pour renforcer les chaînes d'Artawazd.» M. Bayan traduit : «Comme en ce jour les Arméniens célébraient les fêtes d'Aramazd et d'Anahit et répandaient la légende au sujet d'Artavazd, fils d'Artachès, qu'il se trouvait enchaîné au sommet du grand Massis, et qu'il en sortait le premier jour de Navasard, lorsque les deux chiens, l'un noir et l'autre blanc, avaient de leur langue léché et usé[1] les chaînes, pour assurer la fin du monde[2]. Aussi, à cet effet, les prêtres païens avaient-ils édicté une loi enjoignant à tous les forgerons de frapper sur les enclumes et autres outils le premier jour de Navasard, pour consolider les chaînes d'Artavazd.» On voit que la traduction, exacte dans l'ensemble, est assez loin du texte dans le détail. Il est à souhaiter que dans la suite d'une traduction, destinée à servir de base à des travaux scientifiques, il soit tenu compte de cette légère critique.

A. MEILLET.

Chr. BARTHOLOMAE. *ÜBER EIN SASANIDISCHES RECHTSBUCH.* (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Stiftung Heinrich Lang. Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1910, 11 Abhandlung). — Heidelberg (chez C. Winter); in-8°; 25 p.; prix : 1 mark.

Grâce à la générosité d'un particulier, il vient d'être fondé à Heidelberg une nouvelle Académie allemande, qui prend place à côté de celles de Berlin, de Leipzig, de Goettingue et de Munich. La section de philosophie et d'histoire publie un recueil de *Sitzungsberichte*, dont chaque fascicule se vend à part, suivant une pratique heureuse qui tend à se répandre en Allemagne. C'est dans cette collection que l'iranisant bien

(1) *Usé* n'est pas dans le texte.

(2) Sur quoi tombe le *comme* initial de la phrase?

connu, M. Bartholomae, l'auteur du monumental *Altiranisches Wörterbuch*, vient de publier la brochure indiquée ci-dessus.

M. Bartholomae y étudie quelques fragments d'un manuscrit pehlvi dont un fac-similé a été publié à Bombay en 1901. Ce manuscrit contient un texte intitulé : *Mātīkān i hazār Dāt(i)stān* «livre des mille jugements» qui est extrêmement précieux, mais qu'on n'arrive pas à comprendre dans son ensemble parce que le texte est trop corrompu. On conçoit tout l'intérêt qu'offre un recueil qui permet d'entrevoir quelque chose du droit iranien à l'époque sassanide. On remerciera donc vivement M. Bartholomae d'avoir étudié ce texte difficile et d'en donner quelque idée.

La publication de M. Bartholomae se compose d'une série de fragments reproduits en écriture pehlvie, transcrits, traduits et abondamment commentés. Il s'agit donc proprement d'une étude de philologie pehlvie, comme on en a trop peu. Mais il va de soi que, venant de la main d'un linguiste comme M. Bartholomae, elle ne peut manquer d'intéresser tous ceux qui s'occupent de l'histoire des langues iraniennes. P. 12, M. Bartholomae examine le mot pehlvi [illegible], qu'il transcrit *ēvēnak;* il est impossible de donner une solution définitive de tout le groupe de mots discutés à ce propos par M. Bartholomae, sans tenir compte du mot arménien *awrēnkh* «loi», qui ne peut être qu'un emprunt à l'iranien, et qui suppose quelque chose comme **aw(i)δēn;* le dérivé arménien *awrinak* «modèle» suppose un dérivé **aw(i)δēnak*, aussi iranien. Mais on ne voit pas le moyen de concilier ces mots arméniens avec la graphie pehlvie des mots correspondants.

A. Meillet.

Trivandrum Sanskrit Series. Edited with notes by T. Gaṇapati Çâstrî, Curator of the Department for the publication of Sanskrit Manuscripts. Published under the authority of the Government of his Highness the Maharajah of Travancore. — Trivandrum. Printed at the Travancore Government Press.

N° IV. *Sivalîlârṇava of Nîlakaṇṭha Dîkshita.* — 1909. Rs. 2.

N° V. *The Vyaktiviveka of Râjânaka Mahimabhaṭṭa and its commentary of Râjânaka Ruyyaka.* — 1909. Rs. 2.12.

N° VI. *The Durghaṭavṛtti of Saraṇadeva.* — 1909. Rs. 2.

N° VII. *The Brahmatatvaprakâśikâ by Sadâśivendrasarasvatî.* — 1909. Rs. 2.4.

La Trivandrum Sanskrit Series, qui doit sa naissance au zèle intelligent et pieux du mahârâja de Travancore, s'est classée, dès ses débuts,

au premier rang des publications indigènes, grâce aux mérites exceptionnels du pandit Gaṇapati Çâstrî qui en a assumé la direction. Ancien principal du collège du Mahârâja à Trivandrum, aujourd'hui promu au poste de «Curateur du Département pour la publication des manuscrits sanscrits», Gaṇapati Çâstrî a su deviner les besoins et les goûts de la science moderne; dans la résidence lointaine où il vit, en dehors des grands courants qui agitent et transforment l'Inde, il a voulu s'initier à l'histoire et à la critique, et engager à sa suite dans cette voie hardie les générations qu'il était chargé de former. Il a écrit un petit manuel en sanscrit destiné aux écoliers de l'Inde, le *Bhâratânuvarṇana*, où il a essayé de retracer l'histoire et la géographie anciennes de la péninsule gangétique en s'aidant des travaux un peu surannés de Wilson. Sous son impulsion féconde, la Série sanscrite de Trivandrum s'est enrichie en un an de quatre textes qui portent les numéros IV-VII. Le IV est le Çivalîlârṇava, de Nîlakaṇṭha Dîkṣita. L'auteur, petit-fils d'un frère d'Appayya Dîkṣita, vivait dans la première moitié du XVIIe siècle. S'il n'est point arrivé à égaler son glorieux ancêtre, de qui l'érudition couvrait à peu près tous les domaines du savoir hindou, Nîlakaṇṭha Dîkṣita passe tout au moins pour un poète estimable, au jugement des pandits méridionaux chez qui la culture sanscrite est restée si prospère. Il écrit avec aisance, avec grâce, manie avec souplesse des mètres variés, et se garde heureusement du pédantisme grammatical qui gâte souvent les plus beaux dons chez ses confrères. Le Çivalîlârṇava décrit en vingt-deux chants les soixante-quatre miracles (*lîlâ*) de Çiva. L'ouvrage ne prétend pas à l'originalité; c'est un simple remaniement, dans le cadre et avec les procédés classiques du kâvya, d'un poème antérieur, le Hâlâsya mâhâtmya. Les mâhâtmyas sont des compilations versifiées qui participent de l'édification et de la réclame, consacrées à la gloire d'un sanctuaire local qu'elles exaltent pour l'achalander. Le Hâlâsya mâhâtmya a été rattaché par un lien purement factice, comme la plupart des mâhâtmyas, au Skanda purâṇa; il célèbre Çiva sous la forme de Sundareçvara, la divinité tutélaire de la ville de Madoura. Autour du dieu, la légende a réuni les souvenirs réels ou imaginaires des rois anciens. Le Hâlâsya mâhâtmya est encore inédit, mais Wilson qui en avait trouvé un manuscrit dans la collection Mackenzie l'a utilisé dans son mémoire sur l'Histoire du Royaume de Pâṇḍya (*J.R.A.S.*, o. s., III, 199 et suiv.). Sans recourir aux manuscrits, l'article de Wilson et surtout les listes dynastiques qu'il y a ajoutées prouvent que Nîlakaṇṭha suit avec une fidélité servile la narration du Mâhâtmya. Le premier prince qu'il nomme est Kulaçekhara, le fondateur de Madoura (IV, 71); puis règne Malaya-

dhvaja (v, 1), de qui la fille, incarnation de la déesse Mînâkṣî, a pour époux Çiva lui-même, sous les traits de Sundareçvara; le long roman de ce couple divin aboutit à la naissance d'Ugra Pâṇḍya (xiii, 60); Ugra P. a pour successeurs Vîra P. (xiv, 35), Abhiṣeka P. (xiv, 82), Vikrama (xv, 71), Râjaçekhara (xv, 87), Kulottuṅga (xvi, 28), Anantaguṇa (xvi, 50), Kulabhûṣaṇa (xvii, 1), Râjasiṃha (xvii, 47) et son frère Râjendra (xvii, 87), Râjeça, Râjagambhîra, Puruhûtijit, Kuladhvaja (xvii, 88), Sundarapâdaçekhara (xvii, 89), Varaguṇa (xviii, 34), Râjarâja (xviii, 65), Suguṇarâjaçekhara (xix, 22), plus de cent rois anonymes (xix, 37), Vaṃçaçekhara (xix, 74), Vaṃçacūḍāmaṇi et Vaṃçaçekharaka (? xx, 26), Campaka P. (xx, 27), Kuleça (xx, 73), Arimardana (xxi, 1), et dans la race de celui-ci (*Atha tasya kule*) Kubja P. (xxii, 1).

Dégagé des agréments qui le recommandent aux pandits, le poème de Nîlakaṇṭha rappelle heureusement l'attention des historiens sur l'antique royaume de Pâṇḍya qui porta et maintint la civilisation aryenne à l'extrémité méridionale de l'Inde, que le commerce et la politique avaient mêlé à la vie internationale dès le temps d'Auguste et qui dérobe encore aux chercheurs son passé mystérieux. On constate avec stupeur que, depuis plus de soixante-dix ans, presque rien n'est venu s'ajouter à l'esquisse de Wilson, publiée en 1836. Lassen se contente de la reproduire. Miss Duff, dans sa Chronologie, n'a pas même donné la liste des rois Pâṇḍyas. Les maigres données de l'épigraphie ont été recueillies par Kielhorn, dans sa magnifique compilation des Listes Dynastiques du Sud (*Ep. Ind.*, VII, n[os] 889-938); elles remontent jusqu'à Jaṭâvarman Kulaçekhara, dont l'avènement se place en 1190. On a ensuite les noms de Mâravarman Sundara Pâṇḍya I[er] (avènement en 1216), Mârav[o] Sund[o] P. II (av. en 1238), Jaṭâv[o] Sund[o] P. I[er] (av. en 1251), Vîra P. (av. en 1253), Mâr[o] Kulaçekhara I[er] (av. en 1268), Jaṭ[o] Sund[o] P. II (av. en 1276), Mâr[o] Kulaçekhara II (av. en 1314), Mârav[o] Parâkrama P. (av. en 1335), Jaṭ[o] Parâkrama P. (av. en 1358), Jaṭilavarman Parâk[o] P. Arikesari (av. en 1422), Jaṭila[o] Parâk[o] P. Kulaçekhara (av. en 1479), Jaṭi[o] Konermaikoṇḍân Perumâl Çrîvallabha (1534), etc. L'uniformité des noms royaux rend les recherches malaisées. La littérature tamoule, si mal explorée encore, apportera sans doute de riches informations sur la dynastie qui lui accorda un patronage si actif et qui fonda la célèbre académie de Madoura. Espérons que le savant éditeur du Çivalîlârṇava saura former des disciples, leur communiquer son zèle éclairé, et qu'il réussira avec leur concours à débrouiller l'énigme du royaume Pâṇḍya. Le souvenir des Sugatas (xv, 84), des

IMPRIMERIE NATIONALE.

Tathâgatas (xvi, 77 : xxii, 16), des Sautrântikas, des Madhyamikas, des Jainas (xxii, 26) qui survit encore dans le récit de Nîlakaṇṭha, à propos d'ardentes controverses et de luttes implacables, rappelle la part d'intérêt que l'histoire religieuse de l'Inde ne manquerait pas de prendre à cette résurrection.

La Durghaṭavṛtti (n° VI), qui est un ouvrage de grammaire, touche, elle aussi, à l'histoire religieuse; elle atteste par un heureux exemple le rôle considérable du bouddhisme dans la science grammaticale de l'Inde. Les questions de correction et de propriété des termes, fréquemment soulevées dans les controverses, ont imposé, de bonne heure, aux adversaires des brahmanes l'étude approfondie des sûtras de Pâṇini. La grammaire de Candragomin est le monument le plus connu des écoles bouddhiques. Le nouveau texte, découvert et édité par Gaṇapati Çâstrî, dépasse en intérêt le Cândra vyâkaraṇa. La Durghaṭavṛtti est datée de 1095 çaka = 1172 A. D. Elle a pour auteur Çaraṇadeva, et pour éditeur Sarvarakṣita. Nous ne savons rien sur ces personnages. L'ouvrage a circulé assez longtemps dans les écoles brahmaniques; il est cité à plusieurs reprises dans le Çabdakaustubha etc. C'est une collection d'observations greffées sur les sûtras de l'Aṣṭâdhyâyî, et qui tendent en général à rétablir l'accord entre les règles sacro-saintes et l'usage, en apparence incorrect, des bons écrivains. La Vṛtti n'est pas moins intéressante que les Vârttikas de Kâtyâyana ou le Mahâbhâṣya de Patañjali en tant qu'elle caractérise l'attitude de l'esprit hindou en présence de la vie du langage. Malgré les prescriptions rigoureuses qui devaient l'immobiliser à jamais, le sanscrit n'a jamais cessé de vivre, et par conséquent de s'enrichir et de se modifier. Les théoriciens en étaient quittes pour justifier, par des distinguo subtils et des combinaisons raffinées, les nouveautés qui avaient réussi. A ce titre seul, la Durghaṭavṛtti mérite déjà de fixer l'attention. Elle offre encore un autre intérêt, qui la recommande plus encore. Çaraṇadeva, plus précis que ses confrères brahmaniques, nomme expressément les auteurs des formes qu'il discute. Son érudition ne se borne pas aux classiques; les noms qu'il cite valent d'être rapportés; beaucoup d'entre eux sont nouveaux ou peu connus.

Textes. Anunyâsa (fréquent); Amarakoçaṭîkâ; Amaraliṅgakârikâ; Amaraliṅgasaṃgraha: Ardhanârîçvaraka; Aṣṭadhâtu; Uṇâdivṛtti; Uttarakâṇḍa (du Râmâyaṇa); Udâtta; Kaṇṭhâbharaṇa; Kalâpavṛtti; Kalpapañjikâ; Kâdambarî; Kâmandakîya; Kirâta (°arjunîya); Kîcakavadha; Kuṭṭanîmata: Kumâra (°sambhava, très fréquent); Kailâsoddharaṇa; Koça; Klîbaliṅgakârikâ; Caṇḍi (Caṇḍikâsaptaçatî, fréquent); Candrikâ;

Cândrasûtra; Jayamaṅgala (comm. du Bhaṭṭikâvya, fréquent); Jâtakamâlâ; Jâmbavatîvijaya; Jñâpakasamuccaya: Ṭîkâ; Trikâṇḍaçeṣa; Dhâtupârâyaṇa; Dhâtupradîpa; Dhâtupradîpaṭikâ; Dhâtupradîpikâ; Dhâtuvṛtti; Nemisaṃdhâna; Nyâsa (très fréquent); Pañcatantra; Pada; Pârâyaṇa; Prakriyâ; Prayogamukhî; Prasiddhapada; Bauddhaprayoga; Bhaṭṭiṭîkâ; Bhâgavṛtti (très fréquent); Bhârata; Bhâravîyavyâkhyâ; Bhâṣâvṛtti (très fréquent); Bhâṣya (très fréquent); Mahimnaḥ prayoga; Mâlatîmâdhava; Mîmâṃsakaprayoga; Mîmâṃsâvârttika; Megha (°dûta, très fréquent); Raghu (°vaṃça, très fréquent); Ratnaçrîprayoga; Râmâyaṇa; Rûpâvatâra: Lakṣaṇa; Liṅgakârikâ; Lekhamâlikâ, Vararuciliṅgakârikâ; Vâsavadattâ; Viçva; Vṛtti (Kâçikâ°, très fréquent); Vṛttivyâkhyâna; Vṛddhasuvarṇa (?); Vṛddhi; Vṛddhinda (?); Veṇî (°saṃhâra); Vaidyakaçâstra; Çuddhasubanta; Çrîgovinda (par Vyâsa); Saṃsârâvarta; Suvarṇarekhâ; Hariçcandraprayoga.

Auteurs. Amara (très fréquent); Açvaghoṣa; Indu; Ujjvala; Kâtyâyana; Kâyastha: Kâlâpâḥ; Kaiyaṭa: Gonardîya (Patañjali); Ghaṭakarpara, Ghoṣa (cf. Açva°); Candragomin; Câṇakya; Cândrâḥ; Jayâditya; Jainendra; Daṇḍin; Dharmakîrti; Nandin; Pâṇini; Puruṣottama; Prâṇeçvara; Bhaṭṭi (très fréquent); Bhartṛhari; Bhavabhûti; Bhâguri; Bhâravi (très fréquent); Mayûra; Mahi; Mâgha (très fréquent); Murâri: Maitreya: Rakṣita (très fréquent); Vallabha; Vâmana; Vâlmîki; Vijaya; Vaiçeṣikâḥ; Vyâkhyânaçîla; Vyâsa; Çûlapâṇi; Çrîkaṇṭha; Sarvarakṣita: Sâdala (?); Subhûti; Somanandin.

On voit à ce seul relevé quelle riche moisson l'histoire littéraire va tirer de la Durghaṭavṛtti; soit qu'elle serve à dater, grâce à un point de repère solide, des auteurs ou des textes dont la chronologie est encore vacillante, soit qu'elle fournisse de curieux éléments à de futures monographies sur les usages propres à chacun des grands classiques. Çaraṇadeva lui-même reconnaît à l'auteur de génie le droit de créer sa langue. «Ce n'est pas pour Vyâsa et ses pareils que la grammaire de Pâṇini a été composée: ces vénérables personnages ont une absolue liberté dans l'empire du langage» (*na hi Vyâsaprabhṛtîn adhikṛtyâṣṭâdhyâyî kṛtâ; te hi bhagavanto vâgviṣaye svatantrâḥ;* p. 111, l. 4).

Le Vyaktiviveka (n° V) de Râjânaka Mahimabhaṭṭa est un célèbre traité de critique littéraire, qui marque une date dans l'histoire des doctrines. L'auteur y combat la théorie du *dhvani*, définitivement élaborée par Ânandavardhana au IXe siècle dans le Dhvanyâloka et qui est restée classique en dépit de toutes les attaques. Le dhvani est une puissance

de résonance contenue dans le mot ou dans le sens et qui a la propriété d'évoquer directement dans l'imagination des sortes d'harmoniques que le poète utilise. Mahimabhaṭṭa nie résolument le dhvani; il prétend ramener tous les phénomènes qu'on lui attribue au raisonnement (anumâna). Il est difficile, et peut-être impossible, de résumer en peu de mots des doctrines qui n'ont rien de commun avec nos idées, car elles procèdent d'une psychologie, d'une esthétique, d'un art, de croyances et d'institutions entièrement originales. Au fond du débat s'agite un problème dont nous entrevoyons pourtant la grandeur et la portée : le principe de l'art est-il à chercher dans la raison consciente ou dans une sorte d'enthousiasme mystique? Mahimabhaṭṭa prend hardiment l'attitude d'un rationaliste; il soumet les opinions, les doctrines, les exemples même d'Ânandavardhana à une critique aiguisée, sagace, pénétrante, qui dispose d'une érudition consommée et d'un style serré. S'il n'a pas réussi à triompher de son rival, il n'a jamais cessé de s'imposer à l'attention de ses adversaires; les critiques venus après lui le citent souvent, mais surtout pour le combattre. L'éditeur, Gaṇapati Çâstrî, a découvert des fragments d'un commentaire curieux qu'il croit pouvoir attribuer avec assez de vraisemblance à Râjânaka Ruyyaka, l'auteur de l'Alaṃkârasarvasva. Le commentateur, au reste, est hostile aux idées de Mahimabhaṭṭa, et il ne les explique que pour en détailler les faiblesses et les inconsistances.

La Brahmatattvaprakâçikâ (n° VII) n'est pas de nature à intéresser les indianistes en dehors de l'Inde. C'est un commentaire sur les Brahmasûtras, composé au XVIIIe siècle par un yogin du nom de Sadâçivendra-Sarasvatî, et qui suit, en le résumant, le fameux commentaire de Çaṃkarâcârya.

On voit quelles richesses promet à la science cette Inde méridionale si fâcheusement négligée et dont Burnell seul avait entrevu les trésors. L'activité et le zèle d'un seul homme, encouragé et soutenu par un prince éclairé, ont déjà rendu d'inappréciables services. Et voici que de nouvelles découvertes s'annoncent encore, et qui dépassent les plus belles espérances. L'an dernier, Gaṇapati Çâstrî découvrait dans la bibliothèque du palais un manuscrit (fragmentaire et endommagé) du commentaire d'Abhinavagupta sur le *Nâṭyaçâstra* de Bharata; les amis du théâtre indien en attendent avec impatience la publication annoncée. Et, en mai de la présente année, le même savant trouvait dans une vieille collection dix drames de Bhâsa, ce précurseur de Kâlidâsa qu'on pouvait croire à jamais perdu. Les titres, tels qu'il me les communique,

en sont : *Svapnavâsavadattâ*, *Pratijñâyaugandharâyaṇa*, *Pañcarâtra*, *Daridracârudatta*, *Dûtaghaṭotkaca*, *Avimâraka*, *Bâlacarità*, *Madhyâmavyâyoga*, *Karṇabhâra*, *Ûrubhaṅga*.

Nous connaissions déjà le nom de *Svapnavâsavadatta*. Quelle surprise nous réserve le *Pauvre Cârudatta?* On se sentirait pris de scepticisme si l'on n'avait pas affaire à un savant aussi sûr et aussi consciencieux que le Pandit Gaṇapati Çâstrī.

P. S. Une lettre du Pandit Gaṇapati Çâstrî, datée du 6 septembre, apporte un complément d'informations sur cette belle trouvaille. Je me reprocherais, en entrant dans le détail des faits, de déflorer l'intérêt de l'introduction que le Pandit se propose de placer en tête de son édition. J'indiquerai toutefois que la question d'authenticité est définitivement réglée. L'intrigue du Pratijñânâṭaka correspond à l'analyse qu'en donne Bhâmaha; des vers de ce drame, cités avec une référence expresse dans le Kauṭilîya Arthaçâstra, se retrouvent dans le drame qui porte le même titre dans la collection des Dix drames. Cette collection n'est pas un recueil de hasard; c'est le même auteur qui s'affirme partout, dans le style sobre et fort, dans le tour d'esprit humoristique et pittoresque, et plus sûrement encore dans des particularités de technique entièrement étrangères au théâtre classique. La stance fameuse où Bâṇa, dans l'introduction du Harṣa-carita, célèbre le génie du poète Bhâsa, prend, à la lumière des nouveaux faits, une valeur remarquablement précise et topique que les commentateurs n'ont pas même soupçonnée. Enfin la Mṛcchakaṭikâ apparaît comme un «rifacimento» tardif du Daridra-Cârudatta; l'arrangeur qui a signé du nom de Çûdraka a repris l'intrigue et le dialogue de l'original en les modernisant et en les allongeant.

De plus, les recherches poursuivies par le Pandit Gaṇapati Çâstrî viennent de faire surgir un autre manuscrit de Bhâsa qui contient le Svapnavâsavadatta et la première moitié du Pratijñâyaugandharâyaṇa, et deux autres pièces apparentées, le Pratimâ-nâṭaka et l'Abhiṣeka-nâṭaka, fondés l'un et l'autre sur l'histoire de Râma.

Sylvain Lévi.

Haraprasad Shastri. *The Triumph of Valmiki.* From the Bengali by R. R. Sen. — Chittagong, 1909; in-12, 126 pages avec des illustrations.

Le pandit Haraprasad Shastri est un des grands noms de la science indienne. Formé à l'école de Rajendralal Mitra, il a su égaler l'érudition solide et brillante du maître; il a édité une masse de textes dans la

Bibliotheca Indica; il a publié des mémoires importants dans le *Journal de la Société asiatique du Bengale;* il a continué, après Raj. Mitra, la série des Notices qui restent encore le modèle des catalogues indigènes de manuscrits; il a été chargé de plusieurs missions au Népal et il en a rapporté de nombreux documents; il a enseigné au Presidency College de Calcutta; il a dirigé le collège sanscrit du Gouvernement; enfin il a été promu, par brevet impérial, au titre d'archi-grand-maître (mahâmahopâdhyâya). Mais Haraprasad Shastri ne s'est pas contenté d'être un érudit; il s'est essayé dans la littérature vernaculaire. Vers le début de sa carrière, il y a trente ans environ, il a publié une sorte d'épopée en prose bengalie qui est restée inconnue en dehors du Bengale: *Le Triomphe de Vâlmîki* (Vâlmîkir Jaya): M. R. R. Sen, avocat à Chittagong, vient d'en donner une traduction anglaise qui rend désormais l'œuvre accessible aux lecteurs européens. Il convient de lui en savoir gré, car, en dehors des mérites du style que la critique indigène avait vivement appréciés dans l'original, le *Triomphe de Vâlmîki* se recommande à l'attention par sa conception, son inspiration, les sentiments qui l'animent et la pensée qui s'y exprime.

Aux temps lointains du passé, entre le crépuscule de l'âge d'or (satya-yuga) et l'aurore de l'âge d'argent (tretâ-yuga), des saints mystérieux, les Ṛbhus, apparaissent soudain au-dessus de l'Himâlaya et chantent une mélodie magique qui plonge les créatures dans une extase béate. Mais, entre tous les êtres, trois hommes seulement ont compris les paroles de ce chant: Vasiṣṭha en qui s'incarne l'orgueil de la science brahmanique; Viçvâmitra, le champion de la noblesse militaire; enfin Vâlmîki, destiné à s'immortaliser par le Râmâyaṇa, mais qui n'est encore qu'un chef de brigands. Les voix ont chanté : «Frère! ô mon frère! nous sommes tous frères!» Et le brahmane rêve d'une fraternité humaine imposée et maintenue par l'intelligence des brahmanes; le guerrier, d'une fraternité humaine imposée par la victoire, maintenue par le chef; Vâlmîki ne pense qu'à la honte de sa conduite, et il se met à pleurer. Redescendu de la montagne, Viçvâmitra rend visite à Vasiṣṭha dans son ermitage; il y voit la vache d'abondance, Nandinî, qui réalise tous les souhaits des brahmanes; il veut l'avoir, de gré ou de force; mais des flancs de la vache sort une armée invincible qui inflige à Viçvâmitra sa première défaite. Humilié, il disparaît, renonce au monde, se livre aux plus formidables austérités en vue d'obtenir le rang brahmanique; mais la prière sacro-sainte, la Gâyatrî, a beau se révéler devant lui; Brahma et ses ṛṣis, défenseurs obstinés du privilège de la naissance, refusent de lui concéder le titre envié. Furieux, Viçvâmitra se décide à créer par la

puissance de ses mortifications un univers nouveau dont il sera le Brahma. Il s'élève par delà les espaces, et des atomes épars tire un monde entier qu'il organise à son gré. Cependant, ici-bas, l'anarchie qu'il avait su dompter étend ses ravages; la terre n'offre plus que guerres, dissensions, pillages. Le génie de Vâlmîki sauve l'univers d'une ruine définitive; retiré dans les bois pour y pleurer ses fautes, il voit un chasseur qui frappe à mort un oiseau amoureux, prononce la célèbre imprécation rythmée qui fut le premier vers, et désormais initié à la poésie, il va de cité en cité chantant la concorde, la charité, l'amour d'autrui, et toutes les mauvaises passions s'évanouissent à ses accents. Viçvâmitra exilé dans sa création, y sent douloureusement l'absence d'une sympathie humaine, d'êtres faits à son image et non pas à son goût. Il veut y transporter sa capitale et ses sujets terrestres; mais ses mérites sont épuisés, sa force de miracle anéantie. Dans sa colère, il insulte Brahma et soudain l'univers qu'il avait créé s'anéantit. Viçvâmitra retombe sur la terre, à Kauçâmbî, en présence de Vasiṣṭha et de Vâlmîki, au moment même où Vâlmîki essaie de détourner un combat imminent. Brahma paraît en personne, reconnaît à Viçvâmitra la dignité brahmanique; tous les partis se réconcilient et la foule crie : Vive Vâlmîki! Pour fixer et pour perpétuer l'idéal humain tel qu'ils l'ont unanimement conçu, Vasiṣṭha, Viçvâmitra et Vâlmîki élaborent ensemble le Râmâyaṇa; Vasiṣṭha y dépose les leçons de sa sagesse, Viçvâmitra celles de son expérience; Vâlmîki y met son âme même. Plus tard, après des milliers et des myriades d'années, Viṣṇu incarné vient sous les traits de Râma réaliser cet idéal; sa tâche accomplie, il remonte au ciel. Vasiṣṭha l'y suit et prend place parmi les étoiles de la Grande Ourse «les sept Ṛṣis». Viçvâmitra passe parmi les archanges. Et le dieu des dieux, Nârâyaṇa, manifeste sa forme suprême devant Vâlmîki et proclame à l'univers le triomphe du poète.

Réduit à une sèche analyse, le *Triomphe de Vâlmîki* ne semble être qu'une mise en œuvre banale du vieux matériel épique; l'auteur n'a pas craint de puiser directement au Râmâyaṇa plusieurs épisodes : la lutte de Vasiṣṭha et de Viçvâmitra, la naissance du çloka. En fait, ce placage de noms consacrés et d'incidents fameux ne sert qu'à donner le change; il dissimule aux esprits superficiels l'originalité et la hardiesse de Haraprasad Shastri. Sous l'appareil de l'épopée antique, c'est l'Inde moderne qui est en jeu. Vasiṣṭha, Viçvâmitra, Vâlmîki, ne sont ici que des symboles. L'Inde doit-elle rester fidèle à Vasiṣṭha, à la tradition séculaire, au régime des castes, à la hiérarchie des naissances avec les brahmanes au faîte? Ira-t-elle à Viçvâmitra, le héros de la raison servie par la force?

Ou bien doit-elle préférer Vâlmîki, la douceur, la bonté, le sacrifice? La réponse semble nette; le titre même annonce la victoire de Vâlmîki. Et il convient de féliciter Haraprasad Shastri pour avoir si magnifiquement rendu justice au poète du Râmâyana. Vâlmîki mérite une place au premier rang des gloires de l'Inde, à côté du Bouddha, car il a su exprimer sous une forme vraiment humaine les sentiments les plus nobles, les plus élevés, les plus touchants de l'humanité; on ne l'approche pas sans y gagner en vertu. Tandis que le Mahâ-Bhârata est avant tout le code moral et social de l'Inde brahmanique, le Râmâyaṇa s'inspire de l'idéal universel. Mais, si Vâlmîki triomphe, Haraprasad Shastri ne lui sacrifie qu'à regret Viçvâmitra; c'est Viçvâmitra qui occupe le premier plan, comme le Satan du Paradis perdu; c'est lui qui s'impose à l'attention, à la sympathie, au souvenir. Si sa création échoue, ce n'est pas par impuissance, mais par excès d'audace; il a logé son idéal trop haut pour le rendre viable. Il n'y a pas aménagé seulement le confort plantureux de toutes les utopies, les moissons spontanées, les retraites ombreuses, les lits de gazon parfumé; «en amant passionné de la nature, il avait disposé des chemins faciles pour monter au sommet des hauteurs. Il avait aussi mis à la disposition de l'homme des moyens d'investigation pour observer les abîmes des cieux comme les abîmes de la mer. Il n'avait jamais cru à la supériorité naturelle des brahmanes; il pensait qu'ils devaient leur suprématie à la culture des plus hautes facultés de l'esprit. Aussi, dans son désir d'assurer à tous les hommes d'égales facilités pour développer leur intelligence, il établit partout des écoles et des institutions scientifiques. Pas de classe qui fût exclusivement qualifiée à enseigner la morale; chacun pouvait participer à la tâche. La raison était la seule divinité adorable. Tous s'aimaient; tous étaient égaux; le progrès de chacun servait au progrès de tous... Le nœud du mariage n'existait pas dans le monde de Viçvâmitra; mais la force de l'amour y était si puissante que les cœurs une fois unis ne se séparaient plus. En vînt-on même à se séparer, on attendait au moins trois ans avant de contracter une nouvelle union... Le nombre des naissances était limité.» Par une ironie singulièrement expressive, dans cette œuvre d'un pandit, c'est le brahmane qui fait piètre figure; Vasiṣṭha, malgré son nom, est plus loin du ṛṣi védique que du Basile de Beaumarchais. Son entretien avec Viçvâmitra, au retour de l'Himâlaya, aurait mis en joie Voltaire et les encyclopédistes. Tandis que Viçvâmitra revendique avec une réelle grandeur les droits de la force pour établir l'ordre, Vasiṣṭha lui répond : «Non! l'emploi de la force n'amène pas l'union. Tant que chaque homme pense par lui-même,

impossible d'unir même deux créatures. La première et l'essentielle nécessité, c'est d'arrêter la liberté de la pensée. Il ne faut absolument pas que les basses classes aient la liberté de pensée. » — Viçvâmitra : « Veux-tu dire qu'une demi-douzaine de brahmanes peut arrêter le cours de la pensée indépendante sur toute la terre? » — Vasiṣṭha : « Quelle est la tâche trop difficile à accomplir pour l'intelligence? Je changerai la teneur de leur esprit dès l'enfance. Je ferai qu'ils se livrent aux plaisirs et aux jouissances; je ne les laisserai pas penser à autre chose. Je les priverai de l'étude des livres. Si une génération ne suffit pas, eh bien! en dix générations l'homme ne sera pas seulement le frère de l'homme, il sera aussi le frère de la bête!... Je remplirai de formes effroyables le vide immense de là-haut. Les voyages en mer engendrent la liberté; nous les interdirons. Nous ferons la vie journalière si chargée d'observances que personne ne pourra bouger sans les brahmanes. » Qu'on ne s'étonne pas ensuite si la vache mythique, Nandinî, qui nourrit à planté les brahmanes, n'est plus que le symbole du génie des brahmanes qui vit avec eux et qui les fait vivre.

Étudié au point de vue de la critique littéraire, le *Triomphe de Vâlmiki* provoquerait à coup sûr d'intéressantes observations; ce serait l'occasion de montrer à quel point les modèles anglais ont agi sur l'imagination de l'Inde contemporaine. J'ai déjà, à propos de Viçvâmitra, évoqué le Satan de Milton; Vâlmîki, chef de brigands et sauveur de l'humanité, semble sortir en droite ligne de Byron et de Walter Scott. Le récit de la création porte l'empreinte éclatante de la Bible. « Viçvâmitra regarda, et il vit que la lumière était bonne. Il dit : Que Budha (la planète Mercure) soit! et un fragment de la masse incandescente en révolution se détacha, s'envola dans l'espace, et se mit à décrire son orbite alentour... » Mais c'est là une étude où je ne veux point m'engager ici. Je ne me suis proposé que de montrer par un exemple frappant les préoccupations en cours dans l'Inde contemporaine. Haraprasad Shastri est loin d'être un politicien, un brouillon ou un révolutionnaire; son œuvre n'est point un pamphlet d'actualité; elle remonte à trente ans. L'Europe, en ce temps-là, croyait au conservatisme incorrigible et rassurant de l'Orient. Elle n'avait déjà, et depuis longtemps, qu'à lire et à se renseigner pour se convaincre du contraire.

Sylvain Lévi.

Pandurang Vaman Kane. *The Sahitya-Darpana of Viśvanátha Kavirája* (parichchhedas I, II, X Arthálamkáras). The text with an introduction and English notes. — Published by the Oriental Publishing Company, Bombay, 1910; 4 roupies.

Nous devons saluer avec joie le travail de M. Kane. Il participe à la fois de la méthode indigène et de la méthode européenne, et il en combine avec une remarquable sûreté de tact tous les avantages. Le Sâhitya-Darpaṇa est un manuel d'art poétique composé vers le XIVᵉ siècle, en Orissa probablement; œuvre médiocre, sans puissance et sans originalité, il est resté longtemps confiné dans les écoles du Bengale. Le rayonnement de la civilisation bengalie sous l'égide de l'administration britannique l'a propagé dans l'Inde entière; l'édition de la Bibliotheca Indica, accompagnée d'une admirable traduction due à Pramadadâsa Mitra, en a fait un classique de l'indianisme en Europe. M. Kane en publie seulement trois chapitres; le premier, qui discute la définition de la poésie; le second, qui traite de la nature et la valeur du mot; et la section du dixième (le dernier), vers 14-fin, qui énumère les figures de sens. En tout 75 pages de texte.

Les notes occupent 316 pages. Personne ne se plaindra de cette abondance, qui est la véritable richesse. Avec M. Kane, la vie pénètre dans cette technique abstruse et sèche; sous sa monotonie apparente qui a trop fréquemment fait illusion, M. Kane sait mettre en lumière les fines nuances où s'expriment des conceptions foncièrement diverses. Autour du médiocre Viçvanâtha, il groupe les modèles qui l'ont inspiré ou qu'il s'est contenté de transcrire, les adversaires qu'il prétend combattre; aux termes rendus flous par l'insuffisance de l'auteur, ou plus souvent du lecteur, il donne la précision et la netteté. Toute une controverse vigoureuse ressuscite, où la métaphysique, la logique, l'esthétique interviennent pour soulever des questions capitales, et où l'esprit indien fait éclater ses qualités de profondeur, d'analyse, de finesse, comme aussi ses défauts de subtibilité et de verbalisme. Le travail de M. Kane atteste un progrès presque inespéré de la science indigène; désormais le sens historique pénètre dans les études. Doué et préparé comme il l'est, M. Kane peut et doit nous donner une Histoire des Théories Littéraires dans l'Inde. Les textes publiés sont assez nombreux pour en suivre les étapes de Bharata et Daṇḍin jusqu'aux modernes paṇdits. Il est grand temps de sortir des généralités vagues et de rétablir enfin les plans, la perspective et l'enchaînement dans la masse confuse des doctrines comme des faits.

Sylvain Lévi.

The Collections of Hindu Law Texts. A quarterly magazine. Editor : J.R. Gharpure. — Girgaum Back Road, Bombay. (Abonnement annuel L 1.)

L'entreprise dirigée par M. Gharpure mérite d'être signalée et encouragée; elle ne s'adresse pas seulement aux indianistes; elle rendra service à tous ceux qu'intéresse l'étude historique et comparative du droit. L'éditeur se propose de publier les principaux textes du droit hindou avec leurs commentaires les plus réputés et d'en donner une traduction anglaise. Avocat, et préoccupé avant tout de questions pratiques, il choisira de préférence parmi les trois divisions du droit hindou, la section de la «loi positive» (*vyavahâra*); les deux autres, règles de conduite (*âcâra*) et règles de pénitence (*prâyaçcitta*), se rattachent dans les conceptions modernes à la morale et à la religion. Les deux premiers fascicules, datés d'août 1909 et avril 1910, contiennent le Vyavahârâdhyâya (v, 1-113) de Yâjñavalkya, le fameux commentaire de Vijñâneçvara : la Mitâkṣarâ, et deux gloses sur ce commentaire, la Bâlambhaṭṭî et la Subodhinî (ou Viçveçvarî), et de plus quelques pages de traduction desitnées seulement à servir de spécimen. Les textes, imprimés dans les excellents caractères du Nirnaya Sagar Press, sont bien établis et publiés correctement; la traduction est fidèle et soignée. Il reste seulement à souhaiter que, plus persévérants ou plus favorisés que tant de leurs devanciers dans l'Inde, l'éditeur et son comité de direction mènent à bout le programme qu'ils se sont si heureusement tracé.

Sylvain Lévi.

Saradaranjan Ray, Vidyavinoda, M. A., Vice-Principal, Metropolitan College. *Kalidasa's Abhijnana-Sakuntalam.* – I. The text with a literal English translation and an original Sanskrit Commentary. — Calcutta, The City-Book Society, 1908. — II. Notes including an Essay on the age of Kalidasa and an analysis of the drama. — Calcutta, The City-Book Society, 1910.

L'édition de Çakuntalâ publiée par M. S. R. Ray, Vidyâvinoda, est avant tout une édition scolaire, destinée aux étudiants qui préparent l'examen du B. A. Jugée de ce point de vue, elle est vraiment remarquable. Le texte est accompagné d'une traduction anglaise, imprimée en regard de l'original, et d'un commentaire rédigé en sanscrit qui suit Kâlidâsa page par page et qui donne sous une forme condensée les explications verbales et grammaticales les plus utiles. L'auteur a baptisé avec raison son commentaire du nom de *Mitabhâṣiṇî* «qui mesure ses paroles». Tout ce qui aurait dépassé la mesure dans ce commentaire sanscrit est

rejeté dans un second volume qui contient avec un Essai sur Kâlidâsa une longue suite de notes critiques et explicatives, rédigées en anglais. Cette partie du travail pourra rendre de réels services aux étudiants d'Europe que l'appareil technique d'un commentaire sanscrit risque de déconcerter. M. Ray s'y maintient, par nécessité plus encore que par choix, sur le terrain de la science indigène; on peut donc y voir commodément comment les grammairiens hindous établissent et discutent la formation des mots; si leur méthode est compliquée comme à plaisir, du moins elle rend compte du mécanisme de la langue tel que les écrivains eux-mêmes le concevaient. Les philologues déjà formés recueilleront avec intérêt dans cette masse un peu touffue de notes un certain nombre de remarques neuves et délicates sur l'interprétation de ce texte, si limpide d'ensemble que ses difficultés réelles échappent trop aisément à l'attention.

C'est aussi dans ces notes qu'il faut chercher la justification du texte adopté par M. Ray. L'éditeur, en effet, s'est refusé à suivre exclusivement la recension du Bengale, ou celle de l'Ouest, ou celle du Sud. Après les controverses orageuses jadis soulevées par Pischel, et qui parurent aboutir au triomphe de la recension bengalie, il est piquant, et non moins instructif, de voir l'idée d'un éclectisme esthétique s'affirmer simultanément en Allemagne avec l'édition de Cappeller et dans l'Inde avec l'édition de Ray. M. Ray a écrit, à propos des recensions, quelques lignes vraiment salutaires, qui ont l'avantage de substituer à une notion purement livresque un fait d'ordre réel; elles méritent à ce titre d'être reproduites. Pischel avait déclaré que les drames sanscrits avaient été falsifiés dans le sud de l'Inde. «Je ne sais pas, dit M. Ray, ce qui arrive dans le sud de l'Inde; mais au Bengale les livres sont copiés par les élèves quand ceux-ci commencent à les lire. Ils transcrivent chaque chaque jour, du manuscrit du maître, la leçon pour le jour suivant. A ce stage, ils ne sont pas capables d'ajouter ou d'altérer à dessein. Je ne crois absolument pas que des additions ou des altérations proviennent des copistes, qu'ils soient instruits ou non. Additions et altérations sont dues aux maîtres, et elles dérivent de trois causes :

«1° Une idée frappe à la lecture d'un passage, et la vanité pousse le lecteur à la versifier et à l'incorporer dans le texte.

«2° Un passage semble obscur. Le maître qui ne veut pas le laisser obscur quand il le lira avec les élèves couche en marge une émendation qui dans le cours des ans, tandis que le manuscrit passe de génération en génération, est reproduite par les copistes postérieurs comme si elle appartenait à l'original du poète.

« 3° Quelques lettres sont, pour une raison ou une autre, devenues illisibles. On essaie de deviner, et la restauration passe avec les années dans le texte. »

Sans doute ces observations n'épuisent pas la question; il y entre encore d'autres facteurs, et M. Ray aurait gagné à en tenir compte. Il n'arrive pas à expliquer les interpolations développées comme celles de l'acte III, sur la page 137. L'histoire du texte, fondée sur les citations et les imitations, reste encore tout entière à créer.

L'Essai sur la date de Kâlidâsa, mise en tête du second volume, porte — j'oserais presque dire : d'une manière amusante — la marque de son temps. Les tendances nationalistes qui agitent si noblement l'Inde contemporaine s'y expriment à leur insu. M. Ray prétend ramener l'auteur de Çakuntalâ à l'époque que lui assigne la tradition hindoue, parmi les « neuf perles » réunies autour de Vikramâditya qui régnait à Ujjayinî en 57 av. J.-C. Il réfute avec vigueur les théories de Fergusson et de Macdonell, pris comme les champions de la science européenne. Et, avant de conclure, il se plaît à récapituler les arguments qui ont écrasé ses adversaires :

« 1° Ni Max Muller, ni Macdonell n'ont donné de *bonnes* raisons pour discréditer la tradition qui assigne 57 av. J.-C. à Kâlidâsa;

« 2° A la manière dont Kâlidâsa parle de la flotte perse, il n'est pas vraisemblable qu'il se place après le Christ;

« 3° Par l'absence d'artificialité dans son style, il apparaît plus ancien que les inscriptions de Girnar et de Nasik du IIe siècle de J.-C.

« 4° et 5° Par l'histoire de certains mots, le sanscrit semble avoir été le langage parlé par les savants au temps de Kâlidâsa. Par le libre usage des formes védiques dans ses ouvrages, il semble n'avoir pas subi l'influence de la grammaire de Pâṇini et appartenir à la période post-pâṇinéenne de transition entre la littérature védique et la sanscrite, période qui s'étend probablement de 300 à 100 av. J.-C.;

« 6° Par les allusions au bouddhisme et à son patronage par la royauté, dans Çakuntalâ, le poète semble se placer bientôt après Açoka; ce qui indique encore la période entre 300 et 100 av. J.-C.;

« 7° En raison de considérations de style, de goût, etc., notre poète semble plus ancien qu'Açvaghoṣa, le poète bouddhiste du Ier siècle de J.-C. »

Je n'entreprendrai pas de combattre les opinions de M. Ray; il me faudrait lui exposer ici le long et lent travail accompli depuis un siècle par la science européenne et dont il ne soupçonne même pas l'existence. Si je m'arrête sur son livre, c'est pour y signaler l'état d'esprit qui do-

mine encore malheureusement l'érudition hindoue, figée dans une sorte de talmudisme ou de byzantinisme qui préfère les subtilités de l'argumentation vaine à la recherche loyale et directe des faits. Je rapporterai comme l'exemple le plus saisissable même en dehors des spécialistes l'argument tiré de la flotte perse (*Evidence of the Persian Navy*). Je m'empresse d'avertir le lecteur que jamais Kâlidâsa n'a parlé de cette fameuse flotte. Mais suivons les démarches de M. Ray. Dans le Raghuvamça, chant IV, Kâlidâsa nous dit : «Raghu partit ensuite par la voie de terre pour vaincre les Pârasîkas (Perses), comme l'ascète [part] par la connaissance du vrai [pour vaincre] les ennemis appelés les organes des sens.» Or, ajoute M. Ray, «de la côte occidentale de l'Inde il était facile de passer en Perse par la mer. Pourtant Raghu a préféré la voie de terre, qui est pénible. Mallinâtha (commentateur classique de ce texte) explique cette préférence en disant que le voyage par mer est prohibé dans les textes. Cette raison ne vaut rien, car la prohibition ne s'applique qu'au Kaliyuga (l'âge de fer, où nous sommes). La raison est donc à chercher dans la comparaison». Je saute cette partie de la discussion pour aboutir à la conclusion : «La route de terre est comparée au *yogamârga* (la voie du mysticisme) et elle implique la comparaison de la route de mer avec le *bhogamârga* (la voie du sensualisme). Donc le vers suggère : Comme les sens ne peuvent être vaincus par le sensualisme, les Perses ne peuvent être vaincus par la route de mer. La croyance à l'invincibilité des Perses sur mer était donc courante au temps du poète. Nous savons que la flotte perse a été anéantie au ve siècle av. J.-C. à la bataille de Salamine. Considérant la difficulté des communications en ce temps-là et la distance de la scène, il est possible que les nouvelles du désastre aient pris un temps très très long (*sic*) pour arriver à l'Inde. Mais il est difficile de croire que si notre poète avait vécu *après* le Christ il aurait encore parlé de la flotte perse avec épouvante.»

M. Ray a dû être bien content de cette démonstration; plus d'un lecteur hindou en sera émerveillé sans doute; et c'est pitié. Tant qu'une réforme profonde de l'enseignement n'aura pas introduit à tous les degrés des études la connaissance sincère du passé de l'Inde, tant que l'enseignement supérieur restera étranger à la critique historique, l'intelligence hindoue se consumera sans fruit dans un verbiage stérile.

Sylvain Lévi.

S. C. Vidyabhusana. *Nyâyâvatâra, the earliest Jaina work on pure Logic, by* Siddha Sena Divâkara. — Calcutta, 1909.

M. Vidyabhusana, qui s'est fait comme une spécialité de l'histoire de la logique hindoue, a, depuis tantôt deux ans, apporté tous ses soins à un traité jaina de courte étendue, mais non sans importance, à la fois par le contenu et par l'époque probable où il fut écrit : le *Nyâyâvatâra* de Siddhasena Divâkara.

En 1908, dans le premier volume du Journal de l'«Indian Research Society», intitulé *Research and Review,* M. Vidyabhusana a publié et traduit l'ouvrage en question, l'enrichissant de notes et le faisant précéder d'une introduction historique. L'année suivante, dans son *History of the Mediæval School of Indian Logic,* il en a donné (p. 15-22) une complète et minutieuse analyse. Enfin, ces temps derniers (car sa brochure, quoique portant la date de 1909, vient seulement de paraître), il a repris, développé, refondu en quelque sorte l'article original paru dans *Research and Review.*

Sous cet aspect, sans doute définitif, le travail de M. Vidyabhusana comprend une introduction historique, le texte du *Nyâyâvatâra,* des extraits étendus d'un commentaire dit *vivṛti,* une traduction anglaise du texte, accompagnée de copieuses notes où se retrouvent les éléments essentiels du commentaire, et enfin deux index, l'un de mots sanskrits, et l'autre, sorte de table analytique des matières, en anglais. De la sorte, c'est un travail parfaitement achevé, qui mérite considération, et pour lequel ceux qui s'intéressent aux doctrines et à l'histoire du Jainisme doivent des remerciements à M. Vidyabhusana.

L'auteur du *Nyâyâvatâra,* Siddhasena Divâkara, est une des personnalités les plus en vedette dans la littérature jaina. Son *Kâlyâṇa-mandira-stotra* l'a rendu célèbre. D'origine brahmanique, il fut un jour vaincu dans une discussion philosophique par Vṛddhavâdi sûri, dont il devint en conséquence le disciple. Il fut consacré sous le nom de Kumudacandra. Il jouit d'une réputation bien établie d'astronome, et, comme traités de logique, outre le *Nyâyâvatâra,* il composa le *Sammati-tarkasûtra.*

Si l'on possède suffisamment de renseignements biographiques sur Siddhasena Divâkara, il s'en faut que l'on soit aussi bien informé sur l'époque à laquelle il vécut. Les mentions dont il est l'objet sont trop tardives pour permettre une conclusion sûre. Une des plus anciennes serait celle que fait Pradyumna sûri dans son *Vicâra-sâra-prakaraṇa,* si cet auteur avait vécu vers 980 a. d., comme l'indique M. Vidyabhusana. Mais je crains bien qu'il ne faille le rajeunir d'environ trois siècles.

Il devait en effet appartenir au Cândra gaccha, où il avait eu pour maître Padmaprabha qui, en Saṃvat 1294, composa le *Munisuvrata-caritra.*

C'est donc par conjecture seulement qu'il est possible de déterminer l'âge de Siddhasena Divâkara. Mais, à vrai dire, les conjectures, dans ce cas, ont pour elles les plus grandes chances de probabilité.

La tradition jaina fait vivre Siddhasena Divâkara en 470 de l'ère de Mahâvîra, c'est-à-dire en 57 av. J.-C., au début même de l'ère dite de Vikrama, à l'instauration de laquelle d'ailleurs il aurait pris part. Cette date est à rejeter. Mais ce qu'il faut retenir, c'est la relation étroite qui, dans la tradition jaina, lie Siddhasena Divâkara à Vikramâditya, le roi d'Ujjain. Cette relation est bien établie. On en a l'écho, par exemple, dans le *Prabandha-cintâmaṇi* de Merutuṅga (cf. trad. Tawney, p. 10-12), et plus encore dans la *Siṃhâsana-dvâtriṃśikâ* ou *Vikrama-caritra.* On sait qu'il existe une recension jaina de ce dernier ouvrage. Weber en a fait l'objet d'un des articles de ses *Indische Studien,* t. XV, p. 185-453. Selon le prologue d'un des manuscrits de l'India Office utilisés par Weber, Siddhasena Divâkara aurait même converti Vikramâditya au Jainisme (cf. Aufrecht, *Cat. Sk. MSS. Bodl. Libr.,* p. 152, n. 3).

Or, quelle qu'ait été la personnalité de Vikramâditya d'Ujjain, il est de toute vraisemblance que ce roi est identique à Vikrama dont la cour brillait de neuf fameuses «perles». Et l'une de ces neuf perles s'appelait Kṣapaṇaka, dénomination tant soit peu étrange à côté de noms propres tels que Amarasiṃha, Kâlidâsa ou Vararuci. Le mot *kṣapaṇaka* est, en effet, une épithète, et, par des documents classiques comme la *Kâdambarî,* nous savons qu'il servait à désigner les ascètes, en particulier les ascètes jaiṇas. Kṣapaṇaka, dans la liste des neuf perles, c'est donc «le Jaina». Et qui peut être ce Jaina, sinon Siddhasena Divâkara, que la tradition unit d'une façon si étroite à Vikramâditya? Par là même l'âge de notre auteur est déterminé. Il devait vivre dans la première moitié du VIe siècle. Car il était contemporain de Varâha-mihira l'astronome, cette autre perle, pour laquelle nous avons deux dates extrêmes : 505 et 587 ap. J.-C.

S'il en est ainsi, et c'est l'avis de M. Vidyabhusana, le *Nyâyâvatâra* ne serait pas, comme il l'affirme, «the earliest Jaina work on pure logic». Cette qualification conviendrait de préférence à l'*Âptamîmâṃsâ* ou *Devâgama-stotra* de Samantabhadra; car ce Digambara célèbre appartient très probablement au IIe siècle de l'ère chrétienne.

Le *Nyâyâvatâra* est en sanskrit et sous forme métrique; il comprend 32 ślokas. On en connaît trois commentaires : 1° une *vṛtti* par un Haribhadra; 2° un *ṭippana* par Devabhadra Maladhâri, qui vivait au début

du XIIIᵉ siècle, puisqu'il était disciple de Candrasûri, l'auteur de la *Saṃgrahaṇî*, qui écrivait vers Saṃvat 1222; 3° la *vivṛti* dont M. Vidyabhûsana donne des extraits. L'auteur de ce dernier commentaire est encore à identifier, car il ne se désigne que sous le modeste titre de «Siddhasena-Divâkara-vyâkhyânaka». La plupart des savants indigènes voient dans cette épithète un surnom de Siddharṣi. M. Vidyabhusana, au contraire, pense qu'il s'agit plutôt de Candraprabha sûri, qui fonda en Saṃvat 1159 la secte Purṇimâ. Mais il n'appuie son opinion sur aucune autorité. Il se souvient, dit-il seulement, d'avoir trouvé quelque part des preuves en faveur de cette attribution, qu'il ne considère d'ailleurs que comme possible. La question reste ouverte, ajoute-t-il à juste titre.

Le *Nyâyâvatâra* est un sommaire de la logique jaina. Il traite d'abord des *pramâṇa*. M. Vidyabhusana traduit ce mot par «valid knowledge». Peut-être vaudrait-il mieux l'interpréter par «kind of correct knowing». Un *pramâṇa* est, en effet, une façon de connaître, un mode de connaissance correcte. Ces modes sont au nombre de deux : la connaissance immédiate (*pratyakṣa*) et la connaissance médiate (*parokṣa*), celle-ci se subdivisant à son tour en inférence (*anumâna*) et témoignage verbal (*śâbda*).

Le *pratyakṣa* est défini à la quatrième strophe, et M. Vidyabhusana pense qu'il s'agit de la perception sensible. Il voit donc une sorte de rupture dans la tradition jaina à ce sujet. Je crois qu'il n'en est rien. Chez Siddhasena Divâkara, comme chez Umâsvâti, par exemple (cf. *Tattvârthâdhigama-sûtra*, I, 11-12), le *pratyakṣa* est la connaissance immédiate, intuitive, indépendante de toute condition extérieure, obtenue par le seul effort de l'*âtman*. Et c'est ainsi que l'auteur de la *vivṛti* semble avoir compris la stance en question, car il explique le *pratyakṣa* de la façon suivante : *arthasya grâhakaṃ vyavasâyâtmakatayâ sâkṣât paricchedakaṃ yaj jñânaṃ tad idṛśam itîdṛg eva pratyakṣam iti*. Au contraire, le *parokṣa* est la connaissance médiate : *tasmâd [pratyakṣâd] itarad asâkṣâd artha-grâhakaṃ jñânaṃ parokṣam iti*, lisons-nous encore dans le commentaire.

Que le *pratyakṣa* soit bien la connaissance immédiate, et en conséquence absolue, le vers 27 le dit avec netteté :

sakalâvaraṇarmuktâtma-kevalaṃ yat prakâśate |
pratyakṣaṃ sakalârthâtma-satata-pratibhâsanam ||

«Ce dont la nature est libre de toute obstruction, ce qui brille d'une façon absolue, c'est le *pratyakṣa*; il illumine constamment la nature de tout objet.»

IMPRIMERIE NATIONALE.

Cette connaissance, le commentaire la qualifie de transcendantale (*pâramârthika*), et la caractérise par les mots *yatrâtmanaḥ* et *sâkṣâd vyâpâraḥ*. Il l'oppose à la connaissance empirique (*vyâvahârika*), qui s'accomplit par l'intermédiaire des sens et qui n'est autre que le *parokṣa* : *vyâvahârikaṃ punar indriya-vyavahitâtma-vyâpâra-saṃpâdyatvât paramârthataḥ parokṣam eva.*

Le *Nyâyâvatâra* s'étend moins d'ailleurs sur la connaissance immédiate que sur l'inférence, à laquelle près de la moitié des strophes sont consacrées. Un certain nombre ont pour objet les erreurs, et le traité se termine par une définition des méthodes dites *naya* et *syâdvâda*.

L'intérêt et l'étendue de cet ouvrage sont dans un rapport inverse. Il ne se compose que de 32 vers, mais pour comprendre chacun d'eux une attention soutenue est nécessaire. Il faut savoir gré à M. Vidyabhusana d'avoir allégé la tâche du lecteur. Il a mis à la disposition de ce dernier, non seulement un texte recevable, mais encore tous les éléments propres à en faciliter l'intelligence. Son édition du *Nyâyâvatâra* est recommandable à tous égards, et il serait désirable que beaucoup de traités jainas fussent l'objet de pareilles monographies.

A. Guérinot.

Parīkṣāmukha-sūtram, *by* Māṇikya Nandi, *together with the commentary called* Parīkṣāmukha-laghuvṛttiḥ, *by* Ananta Vīrya, edited by Satis Chandra Vidyabhusana (*Bibliotheca indica*, New Series, No. 1209). — Calcutta, 1909.

Le *Parîkṣâmukha-sûtra* a fait la réputation de Mâṇikyanandin comme logicien, et M. Vidyabhusana a été heureusement inspiré en éditant cet ouvrage.

Mâṇikyanandin appartenait à la secte digambara dite Nandi ou Sarasvatî. Il a dû vivre dans la première moitié du IXe siècle. Il a basé son œuvre sur celle du célèbre Akalaṅka, mais il n'est pas probable qu'il ait été le disciple immédiat de celui-ci. Une inscription, très importante encore qu'elle soit sans date, découverte à Humcha et publiée par M. Lewis Rice (*Epigraphia carnatica*, t. VIII, Nagar talûq, n° 46; cf. A. Guérinot, *Répertoire d'épigraphie jaina*, n° 667), fournit une paṭṭâvalî qui semble digne de confiance, au moins pour la période qui nous occupe. La succession des maîtres, à partir d'Akalaṅka est la suivante : 1° Akalaṅka; 2° Vidyânanda, qui écrivit un commentaire sur l'*Âptamîmâṃsâ* de Samantabhadra; 3° Mâṇikyanandin; 4° Prabhâcandra, auteur du *Prameya-kamala-mârtaṇḍa*. Or, en ce qui concerne Akalaṅka, nous

savons d'une façon à peu près certaine qu'il fut le contemporain du prince Râṣṭrakûṭa Kṛṣṇa Ier, et celui-ci régna de 760 environ à 782 A. D. D'autre part, Prabhâcandra ne paraît pas devoir être placé au delà de 850 A. D. C'est donc un peu avant cette dernière date qu'aurait vécu Mâṇikyanandin.

Le *Parîkṣâmukha-sûtra* est en prose et de courte étendue. Mais c'est un ouvrage très méthodique, et par là d'un grand intérêt. En six chapitres (*uddeśa*), il traite : 1° de la connaissance en général; 2° de la connaissance immédiate; 3° de la connaissance médiate; 4° des objets de la connaissance; 5° des résultats de la connaissance; 6° des erreurs.

Mâṇikyanandin lui-même a commenté son œuvre dans la *Prameya-candrikâ*. Le *Prameya-kamala-mârtaṇḍa* de Prabhâcandra est un autre commentaire sur le *Parîkṣâmukha-sûtra*. M. Vidyabhusana a porté son choix sur la *laghuvṛtti* (dite encore *pañjikâ*) d'Anantavîrya. Ce commentaire, bien connu sous le nom de *Prameya-ratnamâlâ*, est plus jeune que les précédents de deux siècles et demi environ. Anantavîrya, en effet, un Digambara du Siṃha gaṇa, paraît appartenir à la seconde moitié du XIe siècle. La plus ancienne mention que je connaisse de ce maître se trouve dans une inscription sur pierre, trouvée à Humcha et datée Śaka 999, soit 1077 A. D. (L. Rice, *É.C.*, VIII, Nagar talûq, n° 35; Guérinot, *R.É.J.*, n° 213). Il y est mentionné à titre de commentateur d'Akalaṅka. Ce même Anantavîrya, à n'en pas douter, est donné, dans d'autres inscriptions (L. Rice, *E.C.*, VII, Shimoga talûq, nos 57, 4 et 64; Guérinot, *R.É.J.*, nos 267, 277 et 299), comme le collègue d'un Prabhâcandra qui fut le précepteur religieux du prince Nanniya-Gaṅga. Or, suivant l'une de ces inscriptions (Shimoga, n° 4), ce prince fit une donation en Śaka 992 ou 1070 A. D. Telle serait donc la date approximative d'Anantavîrya.

Son commentaire sur le *Parîkṣâmukha-sûtra*, quoique qualifié de court (*laghu*), est très explicite, et riche de citations empruntées à des auteurs variés ou relatives à diverses opinions philosophiques.

M. Vidyabhusana a établi son édition d'après trois manuscrits. Il y a joint une courte introduction et un très utile index verbal. Il n'a pas traduit le traité de Mâṇikyanandin, mais on peut se reporter à l'analyse développée qu'il en a donnée dans son *History of the Mediæval School of Indian Logic*, p. 29-33.

A. Guérinot.

Sragdharā-stotram, by Sarvajña Mitra, *with the Sanskrit commentary of* Jina Rakṣita, *together with two Tibetan versions*, edited by Satis Chandra Vidyabhusana (*Bibliotheca indica*, New Series, No. 1212). — Calcutta, 1908.

Sous le titre de *Bauddha-stotra-saṃgraha*, la *Bibliotheca indica* a entrepris de publier une collection d'hymnes bouddhiques. Le *Sragdharâ-stotra* forme le premier volume de cette nouvelle série. L'édition en a été préparée par M. Vidyabhusana, dont la surprenante et érudite activité suffit à des tâches si diverses.

Le *Sragdharâ-stotra* est ainsi désigné parce qu'il est écrit dans le mètre sragdharâ. C'est un hymne à la déesse bouddhique Târâ. Il est en sanskrit et comprend 37 strophes seulement. Mais la difficulté et l'obscurité tiennent lieu et place de la quantité, car il est composé dans cette langue emphatique et pleine d'artifices qui caractérise trop d'œuvres de la littérature hindoue. Il ne paraît, d'ailleurs, ni supérieur ni inférieur aux autres spécimens du genre auquel il appartient.

Mais il est d'un âge respectable, et peut-être n'existe-t-il pas d'hymne bouddhique plus ancien en l'honneur de la déesse Târâ. L'auteur en est Sarvajñamitra, un moine du Cachemire qui étudia à l'Université de Nâlanda et semble avoir vécu dans la seconde moitié du VIIIe siècle.

Le *Sragdharâ-stotra* fut l'objet d'un commentaire en sanskrit de la part de Jinarakṣita, un moine du couvent de Vikramaśilâ. Il fut d'autre part traduit en tibétain, et l'on en trouve trois versions dans le Tandjour, section *Rgyud*, volume *La*.

Sans prétendre donner une œuvre définitive et parfaite en tous points, M. Vidyabhusana a mis à la disposition des intéressés une édition fort satisfaisante et qui représente un travail considérable. En voici l'économie.

Une introduction très documentée ouvre le volume. Elle contient une liste de 96 ouvrages sur la déesse Târâ : 34 en sanskrit et 62 en tibétain. Chacun d'eux est l'objet d'une courte notice analytique. Quelques pages sont ensuite consacrées à l'auteur du *Sragdharâ-stotra* et aux circonstances légendaires dans lesquelles il composa l'hymne.

Le texte du *Sragdharâ-stotra* est établi d'après deux manuscrits appartenant à la Société asiatique du Bengale, et dont les variantes sont rappelées en notes. Chacune des 37 stances est accompagnée du commentaire de Jinarakṣita.

A la suite de l'original, M. Vidyabhusana a imprimé deux versions tibétaines de l'hymne. Des trois traductions contenues dans le Tandjour, il a en effet donné une reproduction intégrale de la troisième, tandis qu'il a combiné les deux premières pour les ramener à une seule. Une traduction anglaise de l'hymne est ajoutée à ces documents.

Enfin M. Vidyabhusana a complété son œuvre par deux index, l'un des mots tibétains avec leurs équivalents sanskrits, l'autre des vocables sanskrits avec leurs synonymes tibétains. De la sorte son édition offre tous les éléments nécessaires à une étude approfondie du *Sragdharâ-stotra*.

A. Guérinot.

H. L. Jhaveri. *The first Principles of the Jain Philosophy.* — Londres, 1910.

M. Jhaveri est un esprit clair. Son petit livre, fait de notions précises et nettes, constitue une excellente introduction à la métaphysique et à la logique jainas. Il est puisé aux meilleures sources classiques, comme le *Tattvârthâdhigama*, le *Navatattva*, la *Syâdvâda-mañjarî* et la *Sapta-bhaṅgî-taraṅgiṇî*.

Les deux premiers chapitres concernent les substances (*dravya*) et les catégories (*tattva*). Les principes fondamentaux du Jainisme y sont l'objet de définitions rigoureuses et simples, d'autant plus faciles à être confiées à la mémoire. Par exemple, il est dit du *dharma* qu'il est la cause adjuvante (*hetu*) du mouvement. Ce mot *hetu* est précisément celui qu'emploie Umâsvâti dans son propre commentaire sur le *Tattvârtha-sûtra* pour gloser le terme *upagraha* par lequel il caractérise le rôle du *dharma* et de l'*adharma* dans le sûtra V, 17 :

gati-sthity-upagraho dharmâdharmayor upakâraḥ,

c'est-à-dire, dans une traduction aussi littérale que possible :

«Le service rendu par le *dharma* et l'*adharma*, c'est de favoriser [respectivement] le mouvement et le repos.»

M. Jhaveri ajoute que le *dharma* et l'*adharma* consistent en une sorte d'ether. Mais peut-être est-il plus prudent de se borner à les considérer comme des substances, sans essayer d'en préciser la nature.

Le chapitre II, consacré aux *tattva*, est le plus étendu du volume. Il résume toute la philosophie du Jainisme. — P. 28, l. 4, à partir du bas, lire «nature» plutôt que «quality»; et p. 29, l. 17, lire «experience» au lieu de «delusion» (the delusion of pleasure and pain).

Dans leur ensemble, les cinq derniers chapitres forment comme une seconde partie, et ont rapport à la logique jaina.

M. Jhaveri traite d'abord du *syâdvâda* ou méthode synthétique, car, dans l'application de cette méthode, l'esprit embrasse toujours l'objet dans sa totalité. — P. 37, est précisée la valeur du mot *syât* dans cette doc-

trine : ce n'est ni plus ni moins qu'un adverbe signifiant «en un certain sens».

Au *syâdvâda* s'oppose la méthode analytique des *naya*. Ici, en effet, l'esprit s'applique séparément à chacune des qualités de l'objet à connaître, ou à chacun des points de vue sous lesquels il peut être envisagé. La théorie de cette méthode, ainsi que les éléments dont il faut se pénétrer pour la bien saisir, sont exposés dans quatre chapitres. — P. 54, le premier paragraphe commence avec les mots «The non-distinguished...», c'est-à-dire un peu plus haut qu'il n'est indiqué par erreur; au contraire, p. 55, le second paragraphe commence seulement à la ligne 15, avec les mots «The collective...».

On ne saurait dire trop de bien du livre de M. Jhaveri. Il est modeste et sans prétentions. Mais il contient beaucoup de choses, et d'excellentes choses. Il sera utile à tous ceux qui le liront. Les uns, familiers avec les doctrines jainas, seront heureux de les y trouver formulées avec précision. Les autres y puiseront des notions sûres et facilement assimilables.

A. Guérinot.

H. Warren. *Jainism.* — Bombay, 1910.

M. H. Warren est le secrétaire londonien de la «Jain Literature Society» nouvellement constituée. De plus, il est un adepte laïque de la religion jaina. En six pages de la plus extrême sobriété, il a su exposer avec clarté les principes du Jainisme, et montrer comment ils sont, ou peuvent être, une solution aux éternels problèmes de l'existence.

Ces pages ont reçu de la part des Jains un accueil favorable. Sous le titre : *Jain dharm,* elles ont été, en effet, immédiatement traduites en guzerati par M. Mohanlâl Dalîcand. Le texte original anglais et la traduction voisinent côte à côte dans une élégante brochure.

A. Guérinot.

Lionel Giles. *Sun Tzŭ on the art of war* (孫子兵法), *the oldest military treatise in the world.* Translated from the Chinese with introduction and critical notes. — London, Luzac and Co, 1910; un vol. in-8°, LIII et 205 pages.

Les préceptes d'art militaire qui composent le traité antique de *Souen tseu* seraient souvent incompréhensibles, dans leur concision, si des géné-

rations de commentateurs chinois ne s'étaient appliquées à nous faire connaître, à leur égard, leur opinion. Les explications de ceux-ci portent moins sur des détails techniques que sur la façon dont il faut entendre les expressions employées par l'auteur et la corrélation de ses idées. Traduire *Souen tseu* sans tenir compte de l'œuvre, étendue et diverse, de ses interprètes serait se condamner à un échec certain. M. Lionel Giles l'a bien senti : averti par l'insuffisance de la vague paraphrase du P. Amiot, qui a pour excuse de dater de 1782, et par les erreurs qu'il relevait dans les deux éditions d'une version médiocre due au capitaine R. F. A. Calthrop, il a pris la louable résolution d'exposer au lecteur à la fois les phrases mêmes du vieil écrivain, dont le texte paraît s'être, en somme, assez bien conservé (en matière de textes chinois antiques, il faut se garder d'une foi aveugle et d'une trop grande exigence), et les gloses multiples dont il a su s'aider, tout en les soumettant à l'épuration nécessaire, imposée par la vraisemblance et le bon sens. Mis en garde par les premiers assauts de ses deux devanciers — auxquels nous serons reconnaissants plus qu'il ne semble l'être lui-même de son propre effort et du résultat, très remarquable, qu'il a atteint — M. Lionel Giles a voulu faire la lumière complète et il en est résulté une étude approfondie du plus haut intérêt, tant au point de vue de l'archéologie militaire qu'à celui de la philologie.

Sa méthode de travail est excellente. S'inspirant de l'exemple de Legge, il reproduit d'abord un fragment du texte chinois, qu'il fait suivre de son interprétation, pour nous faire juges de ses déductions. Celles-ci se présentent, d'ailleurs, comme l'analyse raisonnée de l'original et non comme le reflet des mots eux-mêmes. Nous possédons, en français, pour les auteurs de notre antiquité classique, des éditions qui contiennent simultanément deux traductions : l'une *littérale* et l'autre *libre,* l'une destinée à l'intelligence intime des mots, l'autre à la claire compréhension de la pensée. La nécessité de ce procédé est évidente lorsqu'il s'agit de scruter, de façon à satisfaire pleinement la curiosité de notre esprit, quelque legs intéressant de l'antiquité chinoise et force sera d'y recourir, au moins dans les passages rendus difficiles par leur obscur laconisme. Legge fut assez heureux, dans ses *Chinese Classics,* pour faire moins sentir l'utilité de ces doubles équivalences. M. Lionel Giles nous fournit un bon exemple des secondes, avec un dégagement d'allures qui nous éloigne parfois sensiblement de l'expression chinoise et nous laisse le soin de découvrir, dans le texte original seulement, le style propre à l'auteur. Celui-ci procède par courts aphorismes, suivis d'une conséquence introduite par les conjonctions 故 *koú* «c'est pourquoi», ou

則 *tsô* «alors», qui se répètent toutes les deux ou trois lignes. Cette sécheresse dans la composition ne se retrouve pas dans l'élégante version de M. Lionel Giles et n'est, dans l'original, rachetée que par la balance assez soutenue des membres de phrase et le parallélisme des mots. A ces deux qualités, primordiales aux yeux du rédacteur chinois, doit être, sans doute, attribué le succès du livre jusqu'à nos jours, non moins qu'à l'originalité des principes, ou «recettes», d'ordre militaire qu'il contient. Mais je m'abstiendrai de m'appesantir sur ce qui est un manque à tout dire, où il est permis de voir une qualité. M. Lionel Giles trouvera, du moins, ici la manifestation d'un besoin de matière à appréciation personnelle, diamétralement opposé à celui de ce «Shanghai critic who despises *mere translations*». C'est en nous plaçant au même point de vue que nous devrons savoir gré à l'interprète anglais du *Sun Tzŭ* d'avoir traduit, en les accompagnant très fréquemment de leur texte chinois, tant de copieux extraits des commentateurs indigènes.

L'ouvrage est édité avec soin. Le seul reproche que nous puissions lui faire dans l'ordre matériel est que le lecteur est assez souvent obligé de retourner un feuillet pour se reporter à la phrase en caractères chinois dont il a atteint l'explication. Il eût été facile de remédier, en partie, à cet inconvénient en ne réservant pas forcément le texte chinois pour le haut des pages, mais en faisant suivre chaque paragraphe de celui-ci de son commentaire anglais. L'impression a été étroitement surveillée et je n'ai relevé que très peu de fautes : p. XLII, 村 pour 材 ; p. 36 (§ 7), 微 pour 徵; p. 93 (§ 34), 秣 pour 秣; et p. 161 (fin du paragraphe 1), 乜 pour 乜.

En résumé, la conscience et l'érudition dont le *Sun Tzŭ* de M. Lionel Giles porte en soi le témoignage ne peuvent que nous faire souhaiter de le voir entreprendre, avec une égale sagacité, la traduction de quelques autres œuvres des 子 *tseù*, ou maîtres de l'ancienne Chine, qu'il est si bien qualifié pour mettre à la portée du monde savant de l'Occident.

A. Vissière.

S. W. Bushell. *L'Art chinois*. Traduit de l'anglais sur la deuxième édition et annoté par H. d'Ardenne de Tizac, conservateur du Musée Cernuschi. Ouvrage orné de 240 gravures hors texte. — Paris, H. Laurens éditeur, 1910; un vol. in-8°, 359 pages.

Lorsqu'eut paru, il y a plus de vingt ans, l'*Art chinois* de M. Mau-

rice Paléologue[1] où, pour la première fois se trouvait traitée l'histoire de la Chine artistique, dans les branches diverses de ses manifestations, il me sembla percevoir, au cours d'une conversation avec le regretté Dr Bushell, derrière les éloges mêlés de réserves qu'il formula sur ce livre, un incontestable dépit d'avoir été devancé. Nul doute, en effet, que le tableau d'ensemble alors présenté au public par le diplomate français ne répondît à un projet chèrement caressé par le médecin de la légation britannique à Pékin, dont les loisirs étaient depuis longtemps consacrés à l'étude de l'art de l'Empire du Milieu et dont la compétence était dès lors reconnue sans conteste. Il est permis de penser que l'ouvrage de M. Paléologue, loin de faire renoncer le Dr Bushell à son dessein, devint pour lui, dans son cadre méthodique, la base sur laquelle il fonda son *Chinese Art,* qui parut, sous deux formats, en 1904, et qui est devenu le livre classique connu de tous les amateurs ou artistes qu'intéresssent, chez nous, les arts exotiques. Je ne reviendrai donc pas sur celui-ci, dans sa forme anglaise; mais il méritait, à tous les points de vue, d'être traduit en français et M. d'Ardenne de Tizac, conservateur du Musée Cernuschi à Paris, était bien qualifié pour en entreprendre une version dans notre langue. En s'entourant du concours de quelques sinologues, il a su obvier en grande partie aux écueils qu'une tâche aussi spéciale dressait devant le traducteur, ignorant de la langue chinoise. Avec un soin louable et dans un esprit tout amical, M. Victor Collin, diplomate aussi, doublé d'un fin connaisseur formé par un séjour de plus de vingt-cinq ans dans toutes les contrées de l'Extrême-Orient, a relevé toutes les corrections de détail qu'il y aurait à apporter à cette première édition française[2]. Il y a tout lieu de croire qu'il en sera tenu compte, lorsque celle-ci sera épuisée et devra être remplacée.

Je rappellerai ici les divisions de l'ouvrage : I, Introduction historique; II, la Sculpture sur pierre; III, l'Architecture; IV, le Bronze; V, Sculpture sur bois, ivoire, corne de rhinocéros, etc.; VI, les Laques; VII, Jades sculptés et autres pierres dures; VIII, la Poterie; IX, le Verre; X, les Émaux : cloisonnés, champlevés et peints; XI, les Bijoux; XII, les Tissus : soies, broderies, tapis; et XIII, la Peinture. C'est, on le voit, à peu près l'économie du livre de M. Paléologue, avec lequel l'œuvre du Dr Bushell ne pouvait manquer de se rencontrer, comme s'im-

(1) *L'Art chinois,* par M. Paléologue, secrétaire d'ambassade. Paris, Quantin éditeur, un vol. pet. in-8° (1887), planches et figures.

(2) *Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise,* II, 1910, p. 180-187.

posait l'identité de titre des deux traités, dont le second est le développement du premier. D'autre part, si l'auteur anglais nous a fait profiter de tout l'acquis de la science réalisé pendant les années qui séparent la publication de son œuvre de celle de son devancier, comme des fruits de sa propre expérience pendant ce laps de temps, M. d'Ardenne de Tizac a pris soin, de son côté, dans les notes qu'il a jointes en grand nombre à sa traduction, d'enregistrer tous les faits nouveaux que ces dernières années ont vus éclore postérieurement à la publication du *Chinese Art* et dont plusieurs ont eu pour origine cette publication même. A cette dernière catégorie, il y a lieu de rattacher avant tout la question du bassin (*bowl*) de bronze attribué à la dynastie des Tcheou, que le Kensington Museum de Londres doit au Dr Bushell et de l'authenticité duquel M. E. H. Parker s'est constitué l'actif et savant défenseur. A l'examen minutieux du style même de la longue inscription figurant au fond de ce vase, il reste à ajouter une étude non moins consciencieuse de la forme des caractères, pris un à un et documents en main. Il ne saurait, en effet, être question ici des caractères *siào tchouán*, tels que le *Chouō wên* nous les a conservés. Il serait bien désirable aussi que nous fussions enfin fixés sur l'histoire même de ce bassin de bronze, qu'ignorent les recueils archéologiques et épigraphiques des Chinois, et sur son entrée dans le palais du prince Yi, à Pékin.

A. Vissière.

Alfred et Guillaume Grandidier. *Ethnographie de Madagascar. L'Origine des Malgaches.* — Paris, 1908; in-4° (l. I, p. 1-186[1]).

M. Alfred Grandidier n'a pas, que je sache, publié ses carnets de route, mais la *Notice sur les travaux scientifiques de M. Alfred Grandidier* (Paris, 1884, in-4°), et un article intitulé *Madagascar* paru en août 1871, dans le *Bulletin de la Société de géographie de Paris*, permettent de reconstituer ses itinéraires et d'évaluer approximativement la durée de son séjour dans la grande île africaine.

En 1865, M. Grandidier a séjourné «pendant quelques mois» sur la côte nord-est (*Notice*, p. 5-6). En 1866, parti le 6 juin de l'île de

[1] Le livre I est la réimpression à peu près textuelle de l'*Ethnographie de Madagascar* (Paris, 1901, in-4°, 180 pages) précédemment publiée par le premier des signataires de l'*Ethnographie de Madagascar* de 1908. Comme je n'ai l'intention d'analyser que le livre I, c'est donc M. Alfred Grandidier qui est seul en cause.

la Réunion, sur un voilier qui faisait habituellement ces voyages, il visite quelques ports du Sud, une partie de la côte occidentale et rentre en France au commencement de 1867, à une date qui n'est pas indiquée. Le troisième voyage a duré de mai 1868 à août 1870. Le dernier itinéraire traverse les régions suivantes : Ambundru (côte occidentale, départ le 15 mars 1870, *Notice*, p. 13, *Madagascar* in *Bull. Soc. Géog.*, p. 20 et suiv. du tirage à part), Mandza, Fianarantsua, Manandzari (côte orientale), Matitanana, Manandzari, Mahanuru, Tananarive, Anduvurantu, Tamatave et la Pointe-à-Larrée, en face de la petite île Sainte-Marie-de-Madagascar. «Il restait encore beaucoup à faire dans ce pays si digne d'intérêt à tous les points de vue, dit M. Grandidier, mais j'étais fatigué, les fièvres m'avaient affaibli, et je sentais le besoin de respirer l'air natal, de revoir la France. Je quittai Madagascar à la fin d'août 1870, non sans un vif regret de n'avoir soulevé qu'un coin du voile qui, depuis si longtemps, cache cette île curieuse aux yeux des Européens... » En somme, M. A. Grandidier a résidé et voyagé à Madagascar pendant quelques mois en 1865, de juin 1866 au commencement de 1867 et de mai 1868 à août 1870; au total une quarantaine de mois[1]. D'après les indications précédentes, M. Grandidier n'a fait qu'un unique et très court séjour, probablement en mai 1870, sur la partie de la côte orientale comprise entre Matitanana et Mahanuru.

Dans son *Histoire de la géographie de Madagascar*, M. Grandidier identifie l'île Madeigascar de Marco Polo avec le port africain de Mogadišo et donne cet argument décisif en faveur de sa thèse : «Il est vrai que Marco Polo qualifie d'*île* le pays qu'il décrit sous ce nom, mais comme il ne l'a pas visité et qu'il tient ses informations de marins arabes, il n'y a pas à s'étonner qu'il ait commis cette erreur; en effet, le mot [arabe] *djesiret* (*sic*), que nous traduisons d'ordinaire par île, sert aussi, comme nous l'avons déjà fait remarquer, à désigner une partie de côte saillante, une région maritime (*sic*)[2].» C'est un pur contresens : *djazîra*, et non *djesiret*, de la racine *djazara* «couper», signifie strictement «île» ou «presqu'île». La question est, du reste, résolue depuis longtemps dans le sens contraire. Yule, et tous ceux qui l'ont traitée après lui, ont admis l'identification de l'île Madeigascar de Marco Polo avec l'île de Madagascar moderne.

(1) Encore faut-il défalquer de cette quarantaine de mois, la durée d'un voyage à Zanzibar et sur la côte d'Afrique (*Notice*, p. 49-50) qui a eu lieu antérieurement à 1868. M. A. Grandidier ne donne à ce sujet, dans la *Notice*, aucune indication précise.

(2) 2e tirage, p. 28.

D'après l'*Ethnographie de Madagascar*, les Malgaches modernes, certaines familles royales et princières exceptées, descendent de nègres indo-mélanésiens (*sic*) et «il est en tout cas certain que leur immigration a précédé l'ère chrétienne, car il n'y a pas, pour ainsi dire, de mots d'origine sanscrite dans le malgache... (p. 10-11)». L'erreur est manifeste : le malgache fait partie non pas du groupe linguistique mélanésien, mais du groupe indonésien occidental (la *Westersche afdeling van de maleisch-polynesische taalfamilie* des Hollandais) et contient un nombre appréciable de mots sanskrits [1].

Pour montrer la parenté des Malgaches avec les Indo-Océaniens (*sic*, lire : «Malayo-Polynésiens», les «Austronésiens» du Père Schmidt), M. Grandidier résume les institutions, croyances et coutumes de ceux-ci «uniquement d'après les récits des voyageurs et des missionnaires qui ont visité l'Extrême-Orient» et les compare à celles des indigènes de Madagascar (p. 16-71). Cette description synthétique aurait pu être intéressante et utile; mais aucun des ouvrages utilisés n'est indiqué; nous ignorons quels sont les voyageurs et missionnaires dont le témoignage est apporté. La parenté des Malgaches et des Malayo-Polynésiens n'est plus à démontrer; pour l'établir à nouveau, il aurait fallu traiter la question scientifiquement, avec les références bibliographiques nécessaires.

Les Merina, improprement appelés *Hova* ou *Huva*, descendent d'Indonésiens occidentaux émigrés à Madagascar postérieurement à la première migration indonésienne qui s'est étendue à l'île entière. M. Grandidier leur donne pour ancêtres des Malais ou des Javanais (p. 72) qui sont arrivés sur la côte orientale et ont occupé ensuite le plateau central, entre 1555 et 1560 (p. 83). Cette date est basée sur un passage de la *Décade VII* (liv. VIII, chap. 1) de Diogo do Couto. L'auteur portugais rapporte que Vasconcellos rencontra dans plusieurs baies de la côte orientale de Madagascar «quelques individus qui paraissaient être de race javanaise et qui en parlaient la langue» (p. 81). M. Grandidier reconnaît (p. 82, n. 1) qu'il y a eu d'autres naufrages de navires javanais sur la côte malgache «dans les premières années du XVIe siècle» et «que dans les siècles précédents, il y en a eu certainement d'autres, mais il ne lui semble pas probable que les Javanais qui se sont établis dans le centre de l'île, et qui n'y sont pas montés avant 1550, soient des descendants de ces naufragés». J'avoue ne pas comprendre pourquoi seuls les nau-

[1] Cf. mon *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches*, Paris, 1909, in-8°, chap. x, p. 293-314.

fragés rencontrés par Vasconcellos ont pu arriver dans l'Imerina, car il n'y a aucune raison spéciale pour qu'il en soit ainsi. L'auteur de l'*Ethnographie de Madagascar* n'a cité que deux phrases isolées du passage de la *Décade VII*. Le voici *in extenso*, d'après une traduction de M. Grandidier lui-même. «Nos compatriotes (dit Couto en parlant de Vasconcellos et des compagnons de celui-ci) ont trouvé, dans quelques-unes de ces baies [de la côte orientale], des individus qui leur ont paru être des Javanais; d'où ils ont conclu que la côte de l'Est a été peuplée par les Javanais, dont les indigènes parlent la langue. Quant à nous [ajoute Couto], nous croyons pouvoir assurer que ces individus étaient des naufragés, ou des fils de naufragés, venus à bord de navires qui se sont perdus dans ces parages; il ne nous semble pas admissible en effet que, *s'ils eussent été les descendants de Javanais venus dans l'île il y a fort longtemps*, ils parlassent encore la langue de leurs ancêtres et qu'ils eussent le teint cuivré, car ils eussent certainement perdu leurs usages au contact journalier des indigènes [de Madagascar]. Nous ne nions pas cependant que cette côte ait pu jadis être conquise et peuplée par les Javanais, comme le pensent beaucoup d'auteurs [1].» Le texte du membre de phrase que j'ai souligné et que reproduit M. Grandidier (p. 81, n. 2), est : *porque se fora do tempo dos Jaos*, doit se traduire par : «parce que si [leur naufrage ou leur arrivée] avait eu lieu à l'époque [où] les Javanais [sont autrefois venus à Madagascar]...» Couto veut dire ici que les Javanais sont arrivés dans l'île bien antérieurement au XVIe siècle. Mais si M. Grandidier avait lu intégralement la *Décade IV* [2], il y aurait certainement trouvé ce passage bien autrement important où il est dit textuellement :

«(Les Javanais) sont tous des hommes très exercés dans l'art de la navigation, au point qu'ils prétendent être les plus anciens navigateurs. Plusieurs, cependant, attribuent l'honneur (de sa découverte) aux Chinois et affirment que les Javanais l'ont apprise d'eux. Mais il est certain (*sic*) que ceux-ci ont autrefois navigué jusqu'au cap de Bonne-Espérance et qu'ils ont été en communication avec l'île de Saint-Laurent (Madagascar) où se trouvent de nombreux indigènes basanés et javanisés qu'ils disent descendre d'eux (tirer leur origine de Javanais).»

La date de 1555-1560 pour l'arrivée des Javanais dans l'Imerina ne

[1] *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*, publiée par Alfred et Guillaume GRANDIDIER, Paris, 1903, in-8°, p. 110-111. D'après une note de la page XV, les textes portugais ont été traduits par M. A. Grandidier.

[2] Livre III, chap. 1, p. 169, t. X, 1778, de l'édition de la fin du XVIIIe siècle.

repose donc sur aucune base et ne doit pas être retenue. J'ai récemment repris la question d'après les indications fournies par Couto dans la *Décade IV*[1].

«Longtemps avant la venue des Malais[2], dit M. Grandidier, en un temps toutefois qu'on ne peut préciser avec certitude, se sont établies à Madagascar des colonies sémites, qui ont laissé des marques de leur séjour dans cette île, mais qui n'y ont pas eu toutefois une influence prépondérante. Un ancien (*sic*) manuscrit arabe trouvé à Mayotte, manuscrit qui relate l'histoire des îles Comores, raconte que la plus grande d'entre elles, Ngazidya, a été peuplée sous le règne de Salomon par des Arabes ou plutôt par des Juifs Iduméens (*sic*) originaires de la mer Rouge[3].» Et en note : «Cité par Gevrey (*Essai sur les Comores*, 1878 [lire : 1870], p. 74) : «A l'époque de Salomon, fils de David, «deux Arabes ou Iduméens (*sic*), venant de la mer Rouge avec leurs «femmes, leurs enfants et leurs esclaves, s'établirent à Ngazidya...[4].» Ces indications seraient très importantes si elles étaient exactes, mais ni Gevrey ni le manuscrit arabe de Mayotte, ne rapportent rien de semblable. L'auteur de l'*Essai sur les Comores* parle seulement d'un «manuscrit arabe, écrit à Mayotte» (p. 73) qui commence ainsi : «Voici l'histoire des temps anciens dans les îles Comores... Nos aïeux nous apprirent que des quatre îles Comores, Gazizâd (Ngazidya) fut habitée la première, après la venue du prophète Salomon-ben-Daoudou (*sic*), que la paix de Dieu soit avec lui. A cette époque apparurent deux Arabes, venant de la mer Rouge avec leurs femmes, leurs enfants et leurs domestiques ou esclaves. Ils s'établirent à la Grande-Comore. Après il arriva beaucoup d'hommes d'Afrique, de la côte de Zanguebar, pour habiter dans les îles (p. 74).» En qualifiant d'*ancien* le manuscrit de Mayotte et en ajoutant *Iduméens* au texte précité qui ne parle que d'*Arabes*, M. Grandidier a donné à ce document une importance qu'il n'a pas. Le texte authentique est une banale histoire musulmane sans aucune valeur historique.

«Il y a dans toutes les peuplades malgaches, dit M. Grandidier à la fin du passage consacré aux immigrations juives, un vieux fonds d'idées qui semblent dériver directement de la civilisation juive antérieure à Sa-

[1] *Les voyages des Javanais à Madagascar*, in *Journ. Asiat.*, mars-avril 1910, p. 281-330.

[2] Ces Malais sont les Javanais qui, d'après M. A. Grandidier, seraient arrivés à Madagascar au XVIe siècle.

[3] P. 96.

[4] P. 96, n. 2.

lomon (*sic*), mais si l'on se rapporte au paragraphe 2 du chapitre II, on verra qu'il en est de même des habitants de la vaste région indo-océanienne (*sic*) et, comme les caractères anthropologiques et linguistiques de la masse des Malgaches ne laissent aucun doute sur la région dont ils sont issus et où se retrouve cette même civilisation, il n'est pas besoin de supposer que ce sont des Juifs venus à Madagascar qui l'ont importée, puisque les premiers immigrants avaient déjà cette religion et ces mœurs. Ces us et coutumes ont-ils été apportés dans l'Extrême-Orient par des Iduméens, c'est ce que j'ignore (*sic*). Cependant, si l'ensemble des croyances et des mœurs n'est point dû, à Madagascar, à l'influence directe des Juifs, certains usages, tels que la danse dans les cérémonies religieuses et la géomance, par exemple, semblent devoir leur être attribués, ainsi que la connaissance des constellations du zodiaque et le comput du temps (division de l'année en douze mois lunaires et de la semaine en sept jours) [1].» M. Grandidier ignore si les Iduméens ont colonisé l'Extrême-Orient : il suffit d'en enregistrer l'aveu. Les mœurs et coutumes qu'il croit être d'origine juive sont dues aux migrations musulmanes ou, comme celle de la danse dans les cérémonies religieuses, sont communes aux Juifs, aux Malgaches, aux Bantous, aux Indonésiens et à bien d'autres peuples. En l'état de nos connaissances, il est impossible de parler de migration juive à Madagascar.

Certains groupements indigènes de la côte orientale (les Ondzatsi, Antambahuaka, Zafin-dRaminia) pratiquent l'inceste. «On dit aussi (pour *Ondzatsi*, en graphie usuelle *Onjatsy*) *Zanakongatsy* ou *Zanakakongatsy*. Ce nom est peut-être une transcription malgache des mots *Olona ny Azdy*, littéralement «gens de la tribu [arabe] d'Azd»; en effet, *on* est une contraction de *Olona* (*sic*) et le mot *Azd*, dont une oreille malgache est incapable de saisir la prononciation gutturale (*sic*) et qui du reste est trop dur pour des gosiers habitués à une langue douce, est devenu *Adzy* ou *Atsy*, d'où *Oniatsy*, *Onjatsy* [= *Ondzatsi*], *Ongatsy* [2].» L'évolution phonétique serait donc : *Olona ny Azdy* > *Olona ny Adzy* > *Oniatsy* > *Onjatsy* = *Ondzatsi* > *Ongatsy*. Il est regrettable que M. Grandidier n'ait pas indiqué les lois qui régissent ces curieuses transformations phonétiques. Mais il y a mieux encore. Les Ondzatsi sont donc des Azd. «Or les Azd étaient affiliés et soumis aux Karmathes du Bahreïn depuis 930, étaient par conséquent des *Bâtiniens* ou *Zanâdiqa*, dont les

(1) P. 100-104.

(2) P. 126, n. 3,

mœurs immorales et les croyances étaient au début précisément pareilles à celles des Onjatsy et, comme ceux-ci, ils étaient des marins illettrés[1]. » Les informations de M. Grandidier sur les sectes musulmanes sont aussi peu sûres que ses rapprochements phonétiques. Il n'a jamais été établi que les Ḳarmaṭes pratiquaient l'inceste. La théorie précédente, qui par ailleurs n'est pas soutenable, est donc infirmée *a priori*.

Au sujet des îles Wâḳwâḳ et de leurs habitants, M. Grandidier écrit ceci :

1° P. 158, n. 4 : les îles Wâḳwâḳ des Arabes « sont encore indéterminées ».

2° P. 169-170 : « Chap. v. Immigrations japonaises et chinoises. Les Antandroy et les Mahafaly (du sud et du nord-ouest de Madagascar) ont-ils du sang japonais ou chinois[2] ? On serait tenté de le croire en voyant certains indigènes de l'extrême Sud de Madagascar dont le type est franchement mongoloïde, et le fait n'est pas impossible, il n'est même pas improbable, puisque les Japonais venaient jadis chercher des esclaves en Afrique et dans les îles Comores. Les *Adjâïb*, ou le *Livre des Merveilles de l'Inde* (en note : « Traduct. Van der Lith [*sic*], 1886, p. 174 »), qui datent de l'an 1000, relatent en effet qu'en 945 des jonques japonaises venaient prendre à Kanbalou (Anjouan) des cargaisons de nègres. » A la page 174 du *Livre des Merveilles de l'Inde*, il n'est pas explicitement question de *Japonais*; le texte parle de *Waḳwâḳ* (*sic*) الوقواق.

3° P. 81, n. 3. A propos des Javanais rencontrés sur la côte orientale de Madagascar en 1559, par Don Luiz Fernandez de Vasconcellos (*Décade VII*, l. VIII, chap. 1), on lit à la fin de la note 3 : « Les *Adjâïb* (ou le *Livre des Merveilles de l'Inde*, traduit par Van der Lith [*sic*], p. 174), qui datent de l'an 1000, mentionnent qu'en l'an de l'Hégire 334 (946 après J.-C.), les Javanais (*sic*) venaient chercher des esclaves nègres à Ḳanbalou (l'une des Comores, Anjouan). »

D'après ces trois extraits de l'*Ethnographie de Madagascar*, les indigènes du Waḳwâḳ mentionnés à la page 174 du *Kitâb 'adjâïb al-Hind*, ne sont pas encore identifiés, mais ce sont cependant des Japonais et, en même temps, des Javanais !

M. Grandidier qui attribue à Van der Lith la traduction du texte

(1) P. 126-127. Cf. également p. 107 et suiv.

(2) « Dans mes notes de voyage prises au jour le jour, ajoute en note M. Grandidier, je trouve : « Beaucoup de Mahafaly ont un type intermédiaire « entre le Chinois et l'Indo-Chinois. » !

arabe, alors qu'il a été traduit par Marcel Devic, a dû lire hâtivement le *Livre des Merveilles de l'Inde*. Si les îles Waḳwâḳ ou Wâḳwâḳ sont «encore indéterminées» pour l'auteur de l'*Ethnographie de Madagascar*, c'est qu'il n'a pas eu connaissance des travaux publiés à ce sujet. Dans une communication faite en 1880, à l'Académie des sciences d'Amsterdam (*De oudste Arabische berichten over Japan*, in *Versl. en Meded. d. k. Akad. van Wetensch.*, *Afd. Letterk.*, 2ᵉ R., De. X, p. 178-200) et reproduite en traduction française dans le *Livre des Merveilles de l'Inde* (*excursus* F, p. 295-307), De Goeje a identifié le Wâḳwâḳ des géographes arabes avec le Japon. Cette théorie n'est qu'en partie exacte. J'ai récemment montré que le Wâḳwâḳ ou les îles Wâḳwâḳ désignent tantôt le Japon, tantôt Madagascar et la côte orientale d'Afrique (cf. Gabriel Ferrand, *Madagascar et les îles Wâq-Wâq*, in *Journ. Asiat.*, mai-juin 1904, p. 489-509, et *Les îles Râmny, Lâmery, Wâkwâk, Komor des géographes arabes et Madagascar*, in *J. A.*, novembre-décembre 1907, p. 450 et suiv.; Ed. Chavannes, compte rendu du premier de ces articles in *T'oung-pao*, octobre 1904, p. 486-487; C. Snouck Hurgronje, *Levensbericht van Michaël Jan de Goeje*, in *Jaarboek der Koninkl. Akad. van Wetensch.*, 1909, p. 33, n. 2 du tirage à part).

M. Grandidier, adoptant l'opinion de De Goeje (et non de Van der Lith), identifie donc avec les Japonais (p. 169), les Wâḳwâḳ venus au xᵉ siècle dans l'océan Indien occidental. Mais ces Wâḳwâḳ-Japonais ont été précédemment donnés comme Wâḳwâḳ-Javanais (p. 81) et sous l'autorité de Van der Lith qui n'a jamais rien dit de semblable. La fausse référence de la page 81 fait soutenir par Van der Lith deux opinions contradictoires, à la même page 174 du *Kitâb 'adjâïb al-Hind*.

Par les seules citations qui précèdent, on voit quelle est la méthode de M. A. Grandidier. Si l'auteur de l'*Origine des Malgaches* avait étudié les dialectes de Madagascar et les langues et dialectes de l'Indonésie occidentale; s'il avait lu seulement les *Outlines of a grammar of the Malagasy language* de Van der Tuuk, la *Bijdrage tot de vergelijkende klankleer der westersche afdeeling van de Maleische-polynesische taalfamilie* de Brandes et les *Malayo-polynesische Forschungen* de Brandstetter, il n'aurait pas rattaché les Malgaches aux «Indo-Mélanésiens» contre l'évidence même. Il est, en effet, scientifiquement démontré et définitivement admis que la langue, les mœurs et coutumes des habitants de Madagascar doivent être rapprochées de celles de l'Indonésie occidentale d'où sont originaires les immigrés hindouisés qui ont peuplé la grande île africaine.

Gabriel Ferrand.

H. C. Cushing TOLMAN. *Cuneiform supplement* (autographed) to the author's *Ancient Persian Lexicon and Texts*, with brief historical synopsis of the language. XXVI-71 pages. — E. L. JOHNSON. *Index verborum to the Old Persian Inscriptions*. IV-51 pages. — Vanderbilt Oriental Series, de Nashville, Tennessee; en commission chez Lemcke and Buechner, New York City, et chez O. Harrassowitz, Leipzig, 1910; 1 vol. in-8°, prix : 1 dollar 25.

Ce volume est destiné à combler les lacunes du manuel des inscriptions achéménides publié en 1908 par M. Tolman. M. Tolman y donne lui-même une liste des formes phonétiques et grammaticales qui se rencontrent dans les inscriptions et un texte autographié des inscriptions en caractères cunéiformes. M. Johnson y ajoute un index de tous les mots qui figurent dans les textes, avec les renvois complets aux divers passages.

La liste des formes est brève et trop sommaire. Elle renferme des indications de grammaire comparée assez inutiles et parfois inexactes: M. Tolman semble croire, par exemple, que l'*ā* de *gāθu-* représente une nasale voyelle longue et qu'on a ici une forme de la racine *gam-;* il est superflu de dire que c'est une erreur. On voit mal ce qui autorise M. Tolman à chercher un suffixe *-ta-* dans *dasta-*. — Cependant, c'est sans doute par une simple faute matérielle que *gauša* est qualifié de thème en *-ā-*, p. XVI.

L'édition des textes sous la forme de leur alphabet original sera très utile, même aux personnes qui possèdent la grande édition de MM. King et Thompson; car on y trouvera toutes les inscriptions y compris les nouvelles lectures de M. Weissbach dans les inscriptions de Naxš-i-Rustam (transcrites p. IV). — Parmi ces nouvelles lectures, M. Tolman relève un passage où il observe une coïncidence — assez partielle — avec un passage de l'Avesta récent (*Y.*, LXII, 4) et s'en autorise pour affirmer que Darius était vraiment zoroastrien : il faudra des preuves plus rigoureuses pour permettre une conclusion certaine.

L'index de M. Johnson, qui a le mérite d'être au courant des dernières lectures, rendra de grands services. Il repose sur l'édition et l'interprétation de M. Tolman. Ce n'est pas l'index définitif que l'on souhaiterait, parce qu'on n'y trouvera ni la graphie cunéiforme de chaque mot, — nécessaire, puisque la transcription usuelle est une interprétation, non une translittération pure et simple — ni l'équivalent susien et babylonien de chacun des termes, tels qu'on les rencontre dans les passages parallèles. Il y aura bientôt lieu de tenir compte aussi des fragments de la traduction araméenne de l'inscription de Behistun qui ont été trouvés en Égypte et dont on attend l'édition par M. Sachau.

Parmi les nouvelles lectures, il y en a de remarquables au point de vue grammatical, notamment *pād^a^ibiyā* qui d'abord fournit, concurremment avec *dastaibiyā* et *ušibiyā* ou *ušaibiyā*, un instrumental duel non encore attesté en vieux perse, et même le premier duel sûr qu'on ait encore sur ces inscriptions, et qui, en second lieu, donne quelque idée du sort des thèmes consonantiques en vieux perse : le thème indo-iranien *pad-* n'a plus sa forme athématique ancienne: il a déjà la forme thématique et a généralisé l'*ā* des cas forts; cf. *pāδaēibya* du Vendidad et *pāδave* (c'est-à-dire **pāδavya*) du Yasna. Cette déviation peut être particulière au thème *pad-* qui subit l'influence du thématique *dasta-*. Et, comme c'est le seul exemple sûr qu'on possède d'un ancien thème consonantique de ce genre en vieux perse, on doit se garder de rien affirmer sur le traitement général des thèmes consonantiques. — Quant à *ušibyā*, dont la lecture est incertaine puisqu'il y a un seul signe pour *š^a^* et pour *š^i^*, c'est un cas à part; l'Avesta a *ušibya*.

Une autre nouveauté curieuse est le génitif *pastaiš* de **pastiš* «piéton».

A. Meillet.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Douze camarades d'étude ou élèves du distingué linguiste et indianiste d'Upsal, M. K. F. Johansson, viennent de lui offrir un recueil de Mélanges, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa naissance (*Sertum philologicum Carolo Ferdinando Johansson oblatum. Festskrift tillegnad K. F. Johansson.* Göteborg [chez Wettergren et Kerber], 1910, in-8°, 170 pages [non compris les titres et dédicaces], prix 4 kr. 50 ö.). Deux des articles de cet intéressant recueil touchent directement l'orientalisme : l'un (p. 19-38) de M. Jarl Charpentier, *The Leśya-theory of the Jainas and Ājīvikas*, où la théorie des «couleurs» de l'âme chez les Jainas est étudiée avec beaucoup de clarté et de pénétration; l'autre (p. 122-130) de M. Pontus Leander, *Einige hebräische Lautgesetze chronologisch geordnet*, où un grand nombre de faits phonétiques présentés par l'hébreu sont mis dans leur ordre chronologique et où se montre bien le progrès qui se fait rapidement dans les méthodes employées en linguistique sémitique. On notera aussi un essai, naturellement très hypothétique, que fait M. O. Lagercrantz (p. 117-121) pour expliquer par le thraco-phrygien le nom du dieu grec dor. Σιλανός, ion.-att. Σιληνός. *A. M.*

— M. Fr. Wolff vient de publier une traduction allemande de l'Avesta, fondée sur le grand dictionnaire de M. Bartholomae : *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen*, Strasbourg (chez K. J. Trübner), 1910, in-8°, XI-460 pages. L'auteur ne s'est pas proposé de faire œuvre originale, mais seulement de présenter les vues de son maître M. Bartholomae sous une forme commode et accessible même aux personnes qui n'ont pas étudié la langue de l'Avesta. *A. M.*

— L'Association internationale des Académies, qui s'est réunie à Rome du 9 au 15 mai 1910, a pris connaissance de l'état des travaux préparatoires à l'édition critique du Mahābhārata. Ces travaux sont confiés à un Comité de rédaction présidé par M. Lüders, sous le contrôle d'une Commission de surveillance (président, M. L. von Schrœder). Il n'est pas surprenant que l'exécution de cette vaste entreprise ait révélé des difficultés imprévues. Malgré le nombre des manuscrits collationnés en

Europe (230), il est apparu qu'il faudrait s'adresser aux manuscrits de l'Inde, notamment à ceux de l'Inde du Sud, dont la collation est particulièrement laborieuse en raison de l'écriture et des multiples divergences qu'ils présentent. Il est donc indispensable d'adjoindre aux éditeurs un plus grand nombre d'auxiliaires, et par suite de prévoir un supplément de frais. Les prévisions se sont trouvées dépassées d'autre part à la suite d'une décision de la Commission de surveillance : l'impression de l'ouvrage, au lieu de se faire dans l'Inde, suivant le projet primitif, devra se faire en Europe. Pour rétablir l'équilibre financier compromis par ces innovations, on a résolu d'adresser un appel aux princes indiens «dont la grande épopée chante le glorieux passé». Il faut espérer que cet appel sera entendu; d'ailleurs, comme l'a fait observer M. Senart, «les concours financiers nécessaires ne sauraient se dérober, quand la publication d'une pareille mine d'information ne sera plus qu'une question d'argent».

— Le roi de Siam, Phra Paramindra Mahā-Cūḷālaṃkaraṇa est mort le 23 octobre. L'orientalisme doit beaucoup à ce souverain éclairé, qui avait dignement continué la tradition du roi Mahā Mongkut. Par ses ordres a été publiée une édition complète du Tipiṭaka pali qui, en attendant l'achèvement de celle que poursuit la Pali Text Society, a rendu les plus grands services. Il entrait dans ses intentions de faire imprimer en outre la collection des Commentaires, qui eût apporté à l'étude des textes canoniques un secours dont la privation se fait vivement sentir. La fondation récente de la Vajirañāṇa National Library, devenue promptement, sous la direction du Dr Frankfurter, un dépôt considérable de manuscrits et un centre où s'élaborent d'intéressantes publications, est aussi un glorieux legs du règne qui vient de finir. Le nouveau roi a d'ailleurs hérité des nobles traditions de sa famille et l'intérêt personnel qu'il porte aux études historiques est un sûr garant de la protection bienveillante dont elles continueront de jouir à la cour siamoise.

— Nous avons reçu un ouvrage imprimé à la Vat Khè de Paklat (Siam). Ce volume de 444 pages contient le texte, en talain, de deux chroniques : le *Sudhammavatī-rājavaṃsa* (ou Gavaṃpati) et le *Sīharājādhirājavaṃsa* (vulgo : *Annales de Martaban*). Cette imprimerie a été créée par le moine Gandakanta en vue de publier une série de textes talains. On sait que cette littérature, si importante pour l'histoire de la civilisation indochinoise, est presque tout entière manuscrite. En dehors de quelques ouvrages de propagande chrétienne, tels que le *Nouveau Testament* im-

primé à Maulmein en 1847 par l'American Baptist Mission Press, on ne peut guère citer que le *Rājavaṅ*, édité et traduit par le P. W. Schmidt (Vienne, 1906). On ne saurait donc trop louer l'intelligente initiative du religieux de Paklat et souhaiter qu'elle trouve tous les encouragements qu'elle mérite. Au moment où se manifeste au Siam un véritable renouveau des études historiques, sous l'impulsion de la *Siam Society* et avec l'appui de princes érudits et lettrés tels que les princes Damrong et Vajirañāṇa, il est permis d'espérer que la littérature mône, qui s'éteint rapidement dans son pays d'origine, refleurira dans sa patrie d'adoption, pour l'honneur du Siam et au grand profit des études orientales.

— Notre confrère M. Édouard Huber est récemment rentré à Hanoï de sa mission au Siam et en Birmanie. Il a exploré la côte du Ténassérim et l'archipel de Mergui, notamment l'île de Kisseraing, où il a pu constater que les récits indigènes sur l'existence, dans cette île, d'une ancienne ville abandonnée ne reposaient sur rien. De là il s'est rendu dans les états Shans puis à Mandalay, Pagan et Rangoon. En visitant les principales colonies talaines entre Pégou et Maulmein, il a réussi à compléter la collection de textes pégouans qu'il avait déjà réunie au Siam; c'est ainsi qu'il a acquis un Rāmāyaṇa, une partie du Mahābhārata, des codes, des traités de médecine, de magie et d'astronomie. L'École française d'Extrême-Orient possède maintenant un fonds très riche de manuscrits talains et un savant parfaitement préparé à mettre en œuvre les matériaux recueillis par lui. Nous pouvons escompter de prochains et décisifs progrès dans cette étude si brillamment inaugurée par le P. W. Schmidt et notre collaborateur M. Blagden.

— Le *Tour du monde* (13 août-17 septembre 1910) a publié : *De Saïgon à Singapour par Angkor, autour du golfe de Siam*, par le commandant LUNET DE LAJONQUIÈRE.

— La *Buddhist Review* (octobre-décembre 1910) contient la traduction de l'article de M. OLDENBERG sur le *Suttanipāta;* les vers ont été traduits par Mrs. RHYS DAVIDS. La chronique de la Revue, qui offre toujours nombre d'informations intéressantes, nous apprend la prochaine publication d'un dictionnaire pali par M. Duroiselle, de Rangoon; la réimpression du *Khuddaka-Pāṭha*, du *Dhammapada* et du *Suttanipāta* par la Pali Text Society; enfin, la fondation à Calcutta d'une Bengal Buddhist Association (Buddha Dharmankar Sabhā), qui se propose, entre autres choses, de favoriser l'étude de la littérature bouddhique, tant sanskrite que palie, et de publier une revue mensuelle, *Jagajjyoti*. *L. F.*

PÉRIODIQUES.

Al-Machriq, juillet 1910 :

P. A. Rabbath. Les Barmécides, drame historique en cinq actes (*fin*). — P. L. Cheïkho. La Hamâsah de Buhturî.

Août :

P. C. Charon. Les titulaires melchites de Saïdnaya et de Ma'loula (*suite*). — Voyage du prêtre chaldéen Khidr (xviiie siècle) de Mossoul à Rome, publié par le P. L. Cheïkho. — P. L. Cheïkho. Hagiologie du Liban. — P. S. Ghanem. Les fruits de Damas et les usages qui s'y rattachent (*suite*).

Septembre :

P. Al. Torned. Le sanctuaire de N. D. de la Consolata à Tanaïl. — Voyage du prêtre chaldéen Khidr (*suite*). — P. A. Rabbath. Les Livres Deutérocanoniques et leur inspiration. — Le Livre inédit du *Hamzah* par Abî Zaïd Al-Ansarî, édité par le P. L. Cheïkho.

Octobre :

P. A. Rabbath. Un bibliophile oriental, le P. Athanase de Chypre. — Voyage du prêtre chaldéen Khidr (*suite*). — P. S. Ghanem. Les fruits de Damas et les usages qui s'y rattachent (*suite*). — Le Livre inédit du *Hamzah* (*suite*). — P. L. Cheïkho. L'Hagiologie du Liban (*fin*). — Christianisme et littérature avant l'Islam.

Anthropos, vol. V, fasc. 4, juillet-août 1910 :

Nous signalerons entre autres articles :

P.-Ch. Gilhodes. La culture matérielle des Katchins (Birmanie). — J. Hoogers. Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois. — Béchara Chémali. Naissance et premier âge au Liban. — C. Hayavadana Rao. The Gonds of the Eastern Ghauts, India.

Archives marocaines, vol. XVI :

Al-Fakhri. Histoire des dynasties musulmanes depuis la mort de Mahomet jusqu'à la chute du khalifat 'Abbaside de Baghdâdz (11-656 de

l'hégire = 632-1258 de J.-C.) par Ibn At-Tiqtaqâ, traduit de l'arabe et annoté par Émile Amar. Paris, Ernest Leroux, 1910, in-8°.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 1910, 1 :

G. Coedès. Catalogue des pièces originales de sculpture khmère conservées au Musée indochinois du Trocadéro et au Musée Guimet. — V. Gudenet. Les Cham de Tayninh. — H. Parmentier. Relevé archéologique de la province de Tayninh. — Découverte d'un nouveau dépôt dans le temple de Pô Nagar de Nhatrang. — Chronique des monuments historiques et des musées de l'Indochine. — Ct L. de Lajonquière. Une nouvelle carte archéologique du Cambodge.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. X, n° 1, janvier-mars 1910 :

R. Deloustal. La justice dans l'ancien Annam . . . (*suite*). — L. Cadière. Monographie de la semi-voyelle labiale en annamite et sino-annamite (*suite*). — H. Maspero. Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming, étude critique des sources. — J. Kemlin. Rites agraires des Reungao (*fin*). — *Notes et mélanges :* Ch. B. Maybon. Une factorerie anglaise au Tonkin au xviie siècle (1672-1697). — H. Parmentier. Les bas-reliefs de Banteai Chmar. — H. Maspero. Communautés et moines bouddhistes chinois aux iie et iiie siècles.

N° 2, avril-juin 1910 :

L. Cadière. Monographie... (*fin*). — J. Przyluski. Les rites du *dông thổ*, contribution à l'étude du culte du dieu du sol au Tonkin. — R. Deloustal. La justice... (*suite*). — *Notes et mélanges :* A. Bonifacy. Les génies thériomorphes du xã de Huống thượng. — J. Pouchat. Superstitions annamites relatives aux plantes et aux animaux, I. — Ch.-B. Maybon. Note sur les travaux bibliographiques concernant l'Indochine.

Epigraphia indica, vol. X, part iii :

1. E. Hultzsch. The Pallava Inscriptions of the Seven Pagodas [24 inscriptions: cf. *South-Indian Inscr.*, I, p. 1-8]. — 2. K. B. Pathak. Rayagad Plates of Vijayâditya, Saka 625. — 3. Ram Karna. Bijapur Inscription of Dhavala of Hastikundi, Vikrama-Samvat 1053

[fondation d'un temple jaina par un prince Râṣṭrakûṭa]. — 4. HIRA LAL. Kuruspal stone Inscription of Somesvaradeva. — 5. ID. Two Kuruspal Inscriptions of Dharana-Mahadevi of the time of Somesvaradeva. — 6. ID. Sunarpal stone Inscription of Jayasimhadeva. — 7. ID. Kuruspal stone Inscription of Somesvaradeva, Śaka 1019. — 8. ID. Temara stone Inscription of Śaka 1246. — 9. ID. Two Inscriptions of the time of the Nagavamsi king Narasimhadeva. — 10. E. HULTZSCH. Note on the Amaravati pillar Inscription of Simhavarman [cf. *South-Indian Inscr.*, I, n° 32]. — 11. A. VENIS. Pachar Plate of Paramardideva [de la dynastie Candella] Vikrama-Samvat 1233.

Imperial and Asiatic Quarterly Review, October 1910 :

Orientalia : W.S. BOSCAWEN. The Making of Nineveh; the great Gate Cylinder of Sennacherib. — L. A. WADDELL. Ancient anatomical Drawings preserved in Tibet.

Indian Antiquary, vol. XXXIX (1910) :

Juillet :

F. E. PARGITER. Three Copper-Plate grants from East Bengal. — DHARMANANDA KOSAMBI. The Pali Inscription at Sarnath. — Regnal. Years.

Août :

Major C. E. LUARD. Gazetteer Gleanings in Central India. — M. T. NARASIMHIENGAR. Kalidasa's religion and philosophy. — H. A. ROSE. Contributions to Panjabi Lexicography, Series III.

Septembre :

Major C. E. LUARD. Gazetteer Gleanings in Central India (*suite*). — H. A. ROSE. Contributions to Panjabi Lexicography, series III (*suite*).

Octobre :

The [Bṛhat-]Kalpa-Sutra, edited with Introduction and Translation by W. SCHUBRING, and translated from the German by May S. BURGESS. — W. CROOKE. Religious Songs from Northern India (texte et traduction, n°s 1-23). — Ganapati RAY. The Khanja Ali Mosque at Khulna.

Novembre :

Sir A. Irwin. The Elements of the Burmese Calendar from A. D. 638 to 1752. — A. Govindacharya. The Navaratna-mala, of Pillai Lokacharya, translated from the Tamil Original. – The Prapanna-paritrana, of Pillai Lokacharya, transl. from the Tamil Original. – A Note on the name «Vasudeva».

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, vol. VI (1910) :

N° 1, Janvier :

Monmohan Chakravarti. Pre-Mughal Mosques of Bengal.

N° 2, Février :

Laksmana Sastri. Buddhist Legends of Asoka and his Times, translated from the Pali of the Rasavāhinī. — D. C. Phillott. Murgh Nāma.

N° 3, Mars :

A. H. Francke. The Kingdom of gNye khri btsanpo, the first King of Tibet. — H. R. Perrott. The Rupee and Indian Prices. — Bisvesvar Bhattacharya. King Gopichandra of Rangpur.

N° 4, Avril :

H. E. Stapleton. Contributions to the History and Ethnology of North-Eastern India. — P. V. Rangannathasvami Aryavaraguru. Rasiapaāsaṇa [ancien poème en prâkrit, par Vairocana, un Bouddhiste]. — V. Vaman Sovani. A discovery of a long metre in Prabodhachandrodaya. — A. Koul. History of Kashmir. — H. Beveridge. A Passage in the Turki text of the Babarnamah. – Numismatic supplement No. XIII.

N° 5, Mai :

C. Mehl. Some Remarks on Mundari Phonology. — Haraprasad Sastri. Causes of the Dismemberment of the Maurya Empire.

N° 6, Juin :

A. Houtum-Schindler. The word «Scarlet». — Vijayadharma Sūri. Hemacandrācārya's Yoga Śāstra published by the Asiatic Society of

Bengal [réplique aux remarques critiques de M. F. Belloni Filippi dans *Z. D. M. G.*]. — H. Hosten. Who planned the Taj? — Vanamali Chakravarti. The Pramānas of Hindu Logic.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXX, part iv, septembre 1910 :

M. L. Margolis. Complete Induction for the Identification of the Vocabulary in the Greek Versions of the Old Testament with its Semitic Equivalents. — F. A. Vanderburgh. A Hymn to Mullil. — J. D. Prince. A Hymn to the Goddess Kir-gi-lu. — L. H. Gray. The Parsī-Persian Burj-Nāmah, or Book of Omens from the Moon. — J. M. Casanowicz. Note on some Usages of לָכֵן. — E. W. Hopkins. Mythological Aspects of Trees and Mountains in the Great Epic. — F. R. Blake. Expression of the ideas «to be» and «to have» in the Philippine Languages.

Journal of the Royal Asiatic Society, juillet 1910 :

The *Artha-pañcaka* of Piḷḷai Lokācārya, transl. by Āḷkoṇḍavilli Govindācārya. — M. Gaster. The Sibyl and the Dream of One Hundred Suns: an old Apokryphon. — L. Mills. The *Ahuna Vairya*, with its Pahlavi and Sanskrit Translations. — Rev. T. Grahame Bailey. Kănaurī Vocabulary. — L. D. Barnett. The Paramārthasāra of Abhinavagupta. — G. R. Kaye. The Source of Hindu Mathematics. — H. F. Amedroz. The Office of Ḳaḍi in the Aḥkām Sulṭāniyya of Māwardi. — C. O. Blagden. A Further Note on the Inscriptions of the Myazedi Pagoda, Pagan. — *Miscellaneous Communications :* A. Venis. A Note on two Besnagar Inscriptions. — J. F. Fleet. The Besnagar Inscription; the Śaka Era; the Hathigumphā Inscription. — A. F. R. Hoernle. The *Bheḍa Saṃhitā* in the Bower MS.; the «Unknown Languages» of Eastern Turkestan. — A. Stein. Note on Buddhist local worship in Muhammadan Central Asia. — H. Oldenberg. The antiquity of Vedic culture. — C. O. Blagden. The early use of the Buddhist Era in Burma. — W. Geiger. Notes on the Mahāvaṃsa. — A. Govindācārya Svāmi, V. V. Sovani. The Translation of the term Bhagavat. — F. E. Pargiter. Māhiṣmatī, the Kāverī and Maheswar. — J. D. A. The Genitive-Accusative in Indian Vernaculars. — T. K. Laddu. Genitive-Accusative Construction in Marāṭhī. — A. B. Keith. *Bhū* with the Accusative. — C. A. Tawney. Another Parallel to the Story of Candrahāsa. — A. K. Coomarasvamy. Originality in Mughal Painting. — H. Beveridge. An obscure passage in Bābar's Memoirs.

Octobre 1910 :

The Diwan of Abu Dahbal Al-Ǧumahi, edited by Fr. Krenkow. — F. Farjenel. Une inscription du Yunnan. — A. Govindacarya. The Astadasa Bhedas or the 18 points of doctrinal differences between the Tengalais (Southerners) and the Vadagalais (Northerners) of the Viśiṣṭâdvaita Vaiṣṇava School, South India. — Major P. M. Sykes. Historical Notes on Khurāsān. — Sir Charles N. E. Eliot. Hinduism in Assam. — Col. G. E. Gerini. Chinese Riddles on Ancient Indian Toponymy, I. Ch'a-po-ho-lo and Ka-p'i-li. — A. H. Francke. Note on the Dalai Lama's seal and the Tibeto-Mongolian Characters. — L. A. Waddell. Ancient historical Edicts at Lhasa. — R. Hoernle. The «Unknown Languages» of Eastern Turkestan. — *Miscellaneous Communications :* J. F. Fleet. The last words of Aśoka. — E. Hultzsch. A 3d note on the Rūpnāth Edict. — J. Ph. Vogel. Vāsiṣka, the Kuṣaṇa. — A. B. Keith. Peculiarities in the use of *iti;* Archaisms in the Rāmāyaṇa. — Govindacarya Svamin. A Note on Nārāyaṇa-Parivrāt. — F. E. Pargiter. Suggestions regarding Rig-Veda, X, 102. — G. A. Grierson. Abhinavagupta in Modern Kashmīr. — L. D. Barnett. Exegetical Notes on the Paramārthasāra. — A. H. Sayce. The Cilician Cities of Anchialê and Illubri. — W. Irvine. Austin de Bordeaux.

Le Monde oriental, vol. IV (1910) :

Fasc. 1 :

K. V. Zettersteen. An old translation of the Ṛtusaṁhāra [traduction anglaise en vers, par le Prof. Tullberg]. — Sven Lönborg. Förbundsarken [l'arche sainte, avec un résumé en allemand]. — P. Leander. Zur hebräischen Lautgeschichte. — K. V. Zettersteen. Some words on the Coptic particle ϫⲉ. — T. Segerstedt. Själavandringsläransursprung [origine de la croyance à la métempsycose]. — K. V. Zettersteen. Bibliographical notes.

Fasc. 2 :

K. B. Wiklund. Die lappische Zaubertrommel in Meiningen. — T. Segerstedt. Själavandringsläransursprung [origine de la croyance à la métempsycose] (*suite*).

Revue africaine, n° 277, 2e semestre 1910 :

Biarnay. Étude sur les Bet't'iona du Vieil-Argeu. — M. Ben Cheneb.

Poème en l'honneur du Prophète. — LAPERRINE. Noms donnés par les Touaregs Ahaggar aux diverses années de 1860 à 1874. — S. GSELL. Notes d'archéologie africaine.

Revue du Monde musulman, XI, 6, juin 1910 :

Maurice DELAFOSSE. *Le Clergé musulman de l'Afrique occidentale.* — — Charles-Eudes BONNIN. La Conquête du Petit-Tibet. — SICARD, N. SLOUSCHZ, IBRAHIMOFF, Z. M. Notes et Documents : L'Organisation des Zaër. – Erection d'un monument commémoratif de l'arrivée des Parsis dans l'Inde. – Le Caucase, l'Arménie et l'Azerbeïdjan d'après les auteurs arabes, slaves et juifs. – La Législation russe concernant les Musulmans des gouvernements de Stavropol et d'Astrakhan. – Les Musulmans de Lithuanie.

XI, 7-8, juillet-août 1910 :

Capitaine LEPAGE. Soumission des tribus musulmanes du Turkestan par la Chine (1757-1760). — Appendice : A. VISSIÈRE. Trois lettres de l'empereur K'ien-long au khan du Badakchan. — Ed. MICHAUX-BELLAIRE. L'Impôt de la Naïba et la loi musulmane au Maroc. — Maurice DELAFOSSE. Coutumes et fêtes matrimoniales chez les Musulmans du Soudan occidental. — Ed. MICHAUX-BELLAIRE, A.-L.-M. NICOLAS, CHEIKH DEHIF, IBRAHIMOFF. Notes et Documents : L'Esclavage au Maroc. – Le Cheikhisme. – Un projet de réforme de l'écriture arabe. – Dans le Lazistan turc.

XII, 1, septembre 1910 :

A. LE CHATELIER. Politique musulmane, lettre à un conseiller d'État.

Revue sémitique, juillet 1910 :

J. HALÉVY. Recherches bibliques. – Le Livre d'Isaïe. – Précis d'allographie assyro-babylonienne. — M. L. W. King et le problème sumérien. – La Stèle des vautours. – Des sémitismes dans les textes sumériens présargoniques. – Le rôle supposé du tabou dans la religion d'Israël (*suite et fin*). Bibliographie.

Rivista degli Studi Orientali, vol. III, fasc. 2 :

E. BLOCHET. Études sur le gnosticisme musulman (*suite*). — R. CAMPANI.

Il «Kitāb al-Farghānī» nel testo arabo e nelle versioni. — E. Griffini. Lista dei mss. arabi, nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano. — Bollettino : Lingue e Letterature semitiche.

T'oung Pao, vol. XI, n° 2, mai 1910 :

Georges Maspero. Le royaume de Champa. — L. de Saussure. Les origines de l'astronomie chinoise.

N° 3, juillet 1910 :

Georges Maspero. Le royaume de Champa (*suite*). — Henri Cordier. La politique coloniale de la France au début du second Empire (*suite*). — Lepage. L'inscription en caractères inconnus du Rocher Rouge. — E. Denison Ross. The Preface to the *Fan-i-ming-i*, a Sanskrit-Chinese glossary.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. LXIV, Heft 2 :

H. Torczyner. Zur Bedeutung von Akzent und Vocal im Semitischen. — Meer Musharraf-ul Hukk. The three quatrains extemporised by Husrau, Ǧāmī und Tanā'ī. — J. S. Speyer. Indologische Analekta. — Richard Schmidt. Beiträge zur Flora sanskritica. — F. Otto Schrader. Zum Ursprung der Lehre vom Saṃsāra. – Ueber Bhagavadgītā, II, 46. – Zur Bedeutung der Namen Mahāyāna und Hīnayāna. — W. Caland. Zum Ārṣeyakalpa und Puṣpasūtra. — Josef Weisz. Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner. — M. Horten. Was bedeutet مَعْنًى als philosophischer Terminus? — Jarl Charpentier. Studien über die indische Erzählungsliteratur. — L. H. Mills. The Pahlavi Text of Yasna LXXI.

Heft 3 :

O. Rescher. Mitteilungen aus Stambuler Bibliotheken. — J. Goldziher. Schī'itisches. — A. B. Keith. The Origin of the Indian Drama. — A. H. Francke. Die Geschichte des Dogra-Krieges. – Ein Siegel in tibeto-mongolischer Schrift von Bhutan. — Th. Nöldeke. Zum «Buch der Gesetze der Länder». — A. J. Wensinck. Qejāmā und Benai Qejāmā in der älteren syrischen Literatur. — W. Lüdtke. Carsten Niebuhr's

Nachlasz in der Kieler Universität-Bibliothek. — F. Bork. Nochmals das Alter der altpersischen Keilschrift. — M. Walleser. Satkāya. — K. Bernheimer. Nochmals über die Vakrokti und über das Alter Daṇḍin's. — C. F. Seybold. Der gelehrte Syrer Carolus Dadichi († 1734 in London).

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1910.

DOCUMENTS DE L'ASIE CENTRALE.

(MISSION PELLIOT.)

TEXTES SANSCRITS DE TOUEN-HOUANG.

NIDÂNA-SÛTRA. — DAÇABALA-SÛTRA. — DHARMAPADA. HYMNE DE MÂTṚCEṬA,

PAR

M. SYLVAIN LÉVI.

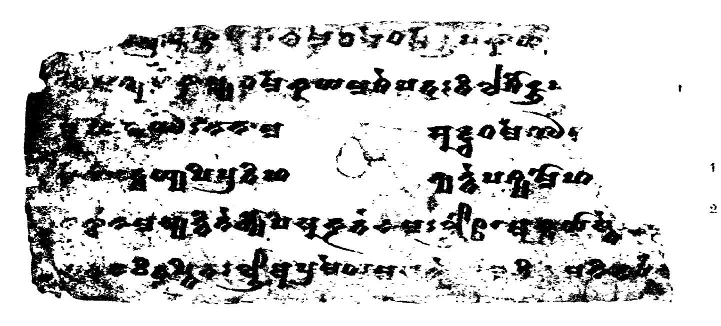
M. Pelliot m'a remis, pour les examiner, les premiers feuillets en écriture brâhmî que les hasards de l'inventaire et de l'encadrement sous verre ont rendus accessibles. Ces feuillets au nombre de sept ont dû faire partie originellement d'une seule collection; le format, le papier, l'encre, le caractère, les procédés de graphie sont identiques. Ils contiennent pourtant des textes très variés; il y aura lieu de chercher plus tard pour quelles raisons on les avait réunis dans le même ensemble. Ils proviennent tous de la grotte du Ts'ien fo tong, près de Touen-houang[1]. Ces touchantes reliques attestent donc

[1] Cf. Paul Pelliot, *Une Bibliothèque médiévale retrouvée au Kan-sou*, dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. VIII, 1908.

l'antique floraison de la culture sanscrite sur un domaine où personne n'en soupçonnait l'existence il y a peu d'années encore : Touen-houang est au delà du Turkestan chinois, au sud de l'ancienne muraille, à l'entrée de la Chine propre. Elles viennent attester aussi, par un nouveau témoignage, éclatant et irrécusable, l'existence du Canon bouddhique en sanscrit, ignorée ou contestée si longtemps.

Les feuillets intacts mesurent 36 centimètres de longueur sur 9 centimètres de hauteur; c'est à peu près le format moyen qui semble avoir été adopté en Asie Centrale pour les textes sanscrits : témoin par exemple les feuillets des recensions du Dharmapada de Tourfan décrits par Pischel (*Sitzber. Akad. d. Wiss. Berlin*, 1900, 969). Six lignes à la page; environ 45 akṣaras à la ligne, sauf l'intervalle réservé autour du trou circulaire qui traverse la feuille à la hauteur de la troisième et la quatrième ligne. Ce trou était destiné au passage de la ficelle qui rapprochait et réunissait les feuilles afin d'en former un volume à l'indienne (*pothî*). L'espace réservé mesure environ la longueur de six akṣaras.

Il est difficile d'avancer une opinion précise sur la date de ces feuillets; la paléographie de l'Asie Centrale en est encore à ses débuts. Il n'est pas impossible qu'un type ancien d'écriture se soit perpétué pendant des siècles à l'intérieur des couvents, spécialement affecté à la copie des textes saints; l'hypothèse est pourtant assez peu vraisemblable, car les pèlerins et les moines de passage apportaient des copies récentes, acquises dans l'Inde ou dans les pays voisins, et qui devaient agir sur la tradition des scribes, si stable qu'elle pût être. Au surplus, un feuillet recueilli dans le même lot, identique d'aspect, de format, de disposition et de graphie, porte un texte inintelligible, en langue indigène; il ne saurait être question, dans ce cas, d'une force spéciale de conservation propre aux choses sacrées. Quoi qu'il en soit, l'alphabet reproduit un type



FEUILLETS DE TOUEN-HOUANG.

(1/2 de l'original.)

1. Nidâna-sûtra, feuillet *r* r°.

2. Hymne de Mâtṛceṭa, feuillet *x* r°.

très ancien ; il est dans l'ensemble identique à celui des manuscrits Weber et du manuscrit Macartney. M. Hoernle, qui a le premier déchiffré cette écriture et qui a magistralement inauguré la publication des textes de l'Asie Centrale, n'hésitait pas à conclure d'un examen paléographique où sa compétence est sans rivale, que le « ms. Macartney ne peut pas être daté plus bas que le milieu du IVe siècle et qu'il peut être beaucoup plus ancien ». Si l'avenir doit modifier cette appréciation, il n'en reste pas moins certain que ces feuillets sont antérieurs, et de beaucoup, à l'époque où la niche du Ts'ien-fô-tong fut murée, dans la première moitié du XIe siècle.

NIDÂNA-SÛTRA.

Les feuillets *t, s, r* contiennent en partie le texte du *Nidâna-sûtra*. Ce sûtra est un des morceaux capitaux de l'enseignement bouddhique ; le Bouddha y révèle l'enchaînement des douze causes qui produisent la douleur et qu'il faut définitivement supprimer pour supprimer la douleur elle-même ; c'est la découverte suprême qui a préparé et amené la Grande Illumination. Le trait caractéristique du sûtra, dans la rédaction que représente le texte sanscrit de Touen-houang, est la parabole du vieux chemin et de la vieille ville retrouvés par le voyageur dans l'épaisseur des forêts. Le canon pali a conservé une rédaction presque identique, qui a été insérée dans le Saṃyutta-nikâya, Nidâna-saṃyutta, XII, 65 : Nagaram « la ville ». Les âgamas sanscrits l'avaient incorporé deux fois, comme l'attestent les versions chinoises : d'une part dans le Saṃyukta-âgama, Nidâna-saṃyukta (trad. chinoise par Guṇabhadra entre 420 et 479 [ou plus exactement entre 435 et 443], Nj., 544 ; éd. Tôkyô, XIII, 2, p. 65ab, chap. 12) ; — d'autre part dans l'Ekottara-âgama (trad. chinoise par Dharmanandi en 384-385, Nj., 543 ; éd. Tôkyô, XII, 2, 52b,

chap. 31), où il est rangé dans le Ṣaṭka-nipâta, sans doute à cause de la mention des six *âyatanas*, à la suite d'un court sûtra sur les *âyatanas;* le chapitre commence par un sûtra sur les *balas* « forces » différent du *Daçabala-sûtra* qui précède dans nos feuilles sanscrites le *Nidâna-sûtra*, et qui répond à Aṅguttara-nikâya, Aṭṭhaka-nipâta, 27. Mais ce sûtra était si populaire que, en dehors des grandes collections, il a été traduit plusieurs fois à part en chinois. Dès la dynastie des Han postérieurs, entre 25 et 220, il en parut deux traductions qui s'étaient déjà perdues en 730, lors de la compilation du catalogue *K'ai-yuan che-kiao lou.* Sous les Wou (222-280) le traducteur K'ien, originaire du pays des Yue-tchi, en publia une nouvelle version sous le titre de : (*Fo-chouo*) *pei-to chou hia sseu wei che eul yin yuan king* 貝多樹下思惟十二因緣經 « sûtra sur les Douze Nidânas examinés (*sseu wei* 思 惟 = *manasikâra*) au pied de l'arbre Pattra ») Nj., 278; éd. Tôk., VI, 7, 39[a]). Quatre siècles plus tard, Hiuan-tsang crut utile d'en donner une traduction plus littérale, conforme à la nouvelle méthode qu'il voulait introduire; c'est le *Yuan-k'i cheng tao king* 緣起聖道經 « Sûtra de la voie sainte des Nidânas » daté de 649 (Nj., 279; Tôk., VI, 7, 37[b]). Enfin un des derniers traducteurs venus de l'Inde, Fa-t'ien, entre 982 et 1001, en donna à son tour une version revisée sous le titre de *Kieou tch'eng yu king* 舊城喻經 « Sûtra de la Parabole de la vieille ville » (Nj., 902; Tôk., VI, 39[a]).

Je rappellerai encore, comme une autre preuve de l'importance de ce sûtra, le second conte du *Sûtrâlaṃkâra* d'Açvaghoṣa, où le brahmane Kauçika est converti par la lecture fortuite du texte, acquis dans l'intention d'en préparer simplement un palimpseste.

La rédaction sanscrite présente une forme sensiblement plus développée que la rédaction palie du Saṃyutta-nikâya, et aussi que les rédactions insérées dans les Âgamas. Celle du

Saṃyukta-âgama, la plus voisine du pali, occupe dans l'édition de Tôkyô 15 colonnes et demie, à 45 caractères par colonne (690 caractères); dans l'Ekottara, elle occupe 22 colonnes (900 caractères). La traduction de K'ien fait 36 colonnes (1,613 caractères); celle de Hiuan-tsang, 42 colonnes (1,896 caractères); celle de Fa-t'ien, 44 colonnes (1,983 caractères). Les deux feuillets *s* et *r* correspondent à 14 colonnes de la traduction de Hiuan-tsang; l'ensemble du sûtra devait donc comprendre six feuillets; il manque deux feuillets entre le fragment du début (feuille *t*, lignes 2-6) et la feuille *s*; après la feuille *r*, il manque un peu moins de deux feuillets.

Le texte est dans son ensemble d'une correction remarquable. Je ne vois guère à signaler d'autre faute que l'omission du visarga à la fin du mot *vedanânirodha(ḥ)*, f. *r*, v° l. 1, la forme *vartta* pour *vartma*, *ibid.*, l. 4, ou plutôt encore pour *vartmo*, car le mot est traité comme un masculin (*paurâṇo varta*, et, l. 5, *paurâṇaṃ vartmaṃ*) [le pali remplace ce mot par *purâṇañjasam*]; enfin l'omission d'une syllabe dans *ta[ṃ a]nugacchet*, *ibid.*, l. 6. Le scribe, ou le modèle qu'il reproduit, suspend volontiers l'application du sandhi, soit pour marquer un léger arrêt de la voix : *manasikurvataḥ evaṃ*, f. *s* r°, 3 et *passim*; *yathâ puruṣaḥ araṇye*. . ., f. *r*, v° 5, soit pour éviter une équivoque fâcheuse : *sparçe asati*, f. *s* v°, 1, *ṣaḍâyatane asati*, *ibid.*, 3, etc. La chute de l'*a* initial réclamée par le sandhi aurait effacé la négation nécessaire. L'anusvâra représente régulièrement la nasale en combinaison avec *t* dans la désinence verbale : *bhavaṃti*, f. *r* r°, 6; *nirudhyaṃty*, *ibid.* v°, 6. L'anusvâra note aussi la nasale dentale au nominatif du participe présent : *anvâhiṇḍaṃ* pour °*hiṇḍan*, *ibid.* v°, 5. (Il n'est pas sans intérêt d'observer, pour la comparaison des rédactions canoniques, que le pali substitue à ce verbe d'allure vulgaire, si goûté des écrivains bouddhiques en sanscrit, l'incolore *caramâno*.) Enfin la formule que j'ai transcrite *kasmin ca*

sati, f. *s* r°, 2, et *passim*, est certainement fautive, que l'erreur vienne de ma lecture ou de la graphie employée par le scribe. Le sens, aussi bien que l'ensemble de tous les autres textes, exige une négation; il faut rétablir probablement *kasminn asati*, qui n'est pas très différent graphiquement de *kasmin ca*, repoussé par la grammaire comme par la raison.

FEUILLET *t* V°.

2. || || Evaṃ mayā çr..tam eka— — — — — — — — — — — — — — — —

3. anuttarāṃ samyaksaṃ (*blanc*) bodhim[1] anabhisaṃbuddhasyaikākino rahasi[2]— — — — — — — — — — — — — — — —

4. — — vitarka udapādi kṛ (*blanc*) cchraṃ batāyaṃ loka āpanno yad uta jāyate pi — — — — — — — — — — — — — — — —

5. — — — atha ca punar ime satvā jarāmaraṇasyo-(ri) nissaraṇaṃ yathābhūtaṃ (p)ra — — — — — — — — — — — — — — — —

6. — — — [jarā]maraṇaṃ bhavati kiṃpratyayaṃ ca punar nama-tasya mama yoniço

FEUILLET *s* r°.

1. — — — (dhā)d bhavanirodhaḥ tasya mama yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. upādāne asa

2. [ti bha]vo na bhavati upādānanirodhād bhavanirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati upādānaṃ na bhavati kasya niro[dhā]

3. d upādānanirodhaḥ tasya ma (*blanc*) ma yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi tṛṣṇāyā [m a]

4. satyām upādānaṃ na bhava (*blanc*) ti tṛṣṇānirodhād upādānanirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati tṛṣṇā [na bhava]

(1) Fa-t'ien seul rend complètement cette expression; tous les autres traducteurs disent simplement «la saṃbodhi».

(2) Ces deux mots, qui manquent au pali, se retrouvent dans la version du Saṃyukta, et aussi chez Hiuan-tsang et Fa-t'ien.

5. ti kasya nirodhāt tṛṣṇānirodhaḥ tasya mama yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. vedanāyā[m asatyāṃ]

6. (tṛṣṇā) na bhavati vedanānirodhāt tṛṣṇānirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati vedanā na bhavati kasya nirodhād veda[nāniro]

FEUILLET s v°.

1. (dhaḥ) tasya mama yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. sparçe asati vedanā na bhavati [sparça]

2. nirodhād vedanānirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati sparço na bhavati kasya nirodhāt sparçanirodhaḥ tasya mama [yoni]

3. ço manasikurvataḥ evaṃ ya (*blanc*) thābhūtasyābhisamaya udapādi. ṣaḍāyatane asati sparço na bhavati ṣaḍā[ya]

4. tananirodhāt sparçanirodha (*blanc*) ḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati ṣaḍāyatanaṃ na bhavati kasya nirodhāt [ṣaḍā]

5. yatananirodhaḥ tasya mama yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. nāmarūpe asati ṣa[ḍā ya]

6. [ta]naṃ na bhavati nāmarupanirodhāt ṣaḍayatananirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati nāmarūpaṃ na bhavati kasya ni-

FEUILLET r r° (*voir planche I*).

1. [rodhān nāma] rūpanirodhaḥ tasya mama yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. vijñāne asati nā-

2. [marūpaṃ na] bhavatì vijñānanirodhān nāmarūpanirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati vijñanaṃ na bhavati kasya niro[dhād vijñā]

3. (na)nirodhaḥ tasya mama yo (*blanc*) niço manasikurvataḥ evaṃ yathābhutasyabhisamaya udapādi. saṃskāreṣv asa[tsu]

4. vijñānaṃ na bhavati saṃskā (*blanc*) ranirodhād vijñānanirodhaḥ tasya mamaitad abhavat kasmin ca sati saṃskārā na bha[vaṃti]

5. kasya nirodhat saṃskāranirodhaḥ tasya mama yoniço manasikurvataḥ evaṃ yathābhūtasyābhisamaya udapādi. a[vidyāyā]

6. m asatyāṃ saṃskārā na bhavaṃ(ti) avidyānirodhāt saṃskārani-

rodhaḥ saṃskāranirodhād vijñānanirodhaḥ vijñānanirodhān nāma[rūpani]

FEUILLET *r* V°.

1. rodhaḥ nāmarūpanirodhāt ṣaḍāyatananirodhaḥ ṣaḍāyatananirodhāt sparçanirodhaḥ sparçanirodhād vedanānirodha veda[nāni]

2. rodhāt tṛṣṇānirodhaḥ tṛṣṇānirodhād upādānanirodhaḥ upādānanirodhād bhavanirodhaḥ bhavanirodhāj jātinirodhaḥ jātini[rodhā]

3. j jarāmaraṇanirodhaḥ ço (*blanc*) kaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsā nirudhyaṃty evam asya kevalasya mahato [duḥkha]

4. (skandha)sya nirodho bhavati (*blanc*) || tasya mamaitad abhavad adhigato me paurāṇo mārgaḥ paurāṇo vartta paurāṇi – –

5. – – ṛṣi]bhir yātānuyātā tadyathā puruṣaḥ araṇye pravaṇe anvāhiṇḍam adhigacchet paurāṇaṃ mārgaṃ paurāṇaṃ vartmaṃ paurāṇīṃ – –

6. – – r manuṣyair yātānuyātā. sa tanugacchet sa tam anugacchaṃs – – – paçyet paurāṇaṃ mārgaṃ paurāṇaṃ nagaraṃ paurāṇiṃ rājadhānīṃ

DAÇABALA-SÛTRA.

Le fragment qui remplit en partie le recto du feuillet *t*, avant le commencement du *Nidâna-sûtra*, n'est pas difficile à identifier; il se termine en effet par un colophon isolé entre deux doubles traits verticaux : *daçabalasûtraṃ samâptaḥ*. On est tenté au premier abord d'en chercher le correspondant en pali dans le voisinage du Nidâna-sûtra; justement le Saṃyuttanikâya, dans la section même du Nidâna-saṃyutta où se retrouve la Parabole de la vieille ville, contient un chapitre qui porte le titre de Daçabala-vagga, et qui s'ouvre par deux sûtras intitulés l'un et l'autre *Dasabalâ*. Mais le sujet de ces sûtras ne correspond pas avec notre fragment. C'est dans la collection de l'Aṅguttara-nikâya, à la section des dizaines

(Dasaka-nipâta, n° XXI), qu'on retrouve le texte parallèle au feuillet *t*. Le fragment représente les vingt-deux dernières lignes du sûtra, à partir de la neuvième ligne du paragraphe 10 : *vinipâtaṃ nirayaṃ upapannâ*... En fait, il n'y a pas équivalence numérique de syllabes entre les deux textes, car les manuscrits palis, suivis fidèlement par l'éditeur, M. Hardy, reproduisent tout au long les formules stéréotypées que le scribe sanscrit se contente de rappeler par la formule : « comme ci-dessus », *pûrvavat*. La collection sanscrite de l'Ekottara-âgama, qui représente l'Aṅguttara-nikâya du pali, avait également incorporé ce sûtra dans la section des Dizaines; on le retrouve dans la version chinoise, pourtant bien fragmentaire, due à Gautama Saṅghadeva ou tout au moins revisée par lui entre 391 et 398; il est le second du 42ᵉ chapitre (éd. Tôk., XII, 3, 24ᵇ). Il occupe dans l'édition de Tôkyô un peu plus de 20 colonnes à 45 caractères (au total : 921 caractères). Mais les compilateurs de l'original ou de la version chinoise y ont inséré un sûtra sur les quatre *vaiçâradyas* que l'Aṅguttara pali a classé à part, dans les Tétrades (Catukka-nipâta, n° 8). Le sûtra des dix forces, proprement dit, ne forme que quinze colonnes. Le fragment du feuillet *t* correspond littéralement à la version chinoise, du milieu de la 18ᵉ colonne de la page 24ᵇ jusqu'au milieu de la 20ᵉ colonne, sauf la formule finale du sanscrit (« Les Bhikṣus bénirent la parole de Bhagavat ») qui vient naturellement tout à la fin du sûtra en chinois. Il n'est donc pas douteux que l'un soit l'original de l'autre. On saisit ici sur le vif, en comparant les deux recensions, le jeu de combinaisons librement pratiqué par les rédacteurs des Âgamas.

Le canon chinois a, par une chance singulière, et dans l'édition de Corée seulement, conservé une version séparée de ce Daçabala-sûtra, exécutée en pleine Asie Centrale, à Koutcha, dans les dernières années du VIIIᵉ siècle. La préface, due au çramaṇa Yuan-tchao, rapporte soigneusement l'origine du

texte, afin d'écarter d'avance tous les soupçons. Le bouddhisme était en effet envahi vers cette époque par une littérature apocryphe où les Nestoriens avaient leur part de responsabilité. C'est cette préface que nous avons traduite en collaboration, M. Chavannes et moi, sous le titre de : L'Itinéraire d'Ou-k'ong (*Journ. as.*, sept.-oct. 1895). Ou-k'ong avait accompagné comme officier une mission impériale envoyée au royaume de Ki-pin (Kapiçâ) en 751 ; retenu au Gandhâra par la maladie, il fit vœu de se consacrer au Bouddha, entra en religion, visita les lieux saints, et prit le chemin du retour vers 784. Avant son départ, le supérieur de son couvent, Çrîvarmasamâdhi (Che-li-yue-mo-san-mei) qui avait fait lui-même le voyage de Chine en 750, «lui donna de sa propre main les textes sanscrits du *Daçabala-sûtra*, du *Daçabhûmi-sûtra* et du *Pariṇâmanâcakra-sûtra*...; en pleurant il les lui remit pour qu'ils fussent des présents qu'il offrirait à son saint suzerain». Arrivé, après de rudes épreuves, à Koutcha (K'ieou-tseu), il y rencontra «dans le temple des lotus, en dehors de la porte occidentale, un çramaṇa supérieur dont le nom était Ou-t'i-t'i-si-yu [en langue de Koutcha, ce mot signifie «lotus-énergie»]; avec les plus grandes instances il le pria de traduire le *Daçabala-sûtra;* cela fit environ trois feuilles qui formèrent un chapitre. Le supérieur parlait avec une égale netteté les langues des Quatre Garnisons, de l'Inde et de la Chine. Ce *Daçabala-sûtra,* le Bouddha le prononça dans le royaume de Çrâvastî». Plus tard, avant de s'engager sur le territoire des Ouigours, «il n'osa pas emporter avec lui les livres sanscrits qu'il avait réunis, car le Chen-yu n'était pas un croyant du bouddhisme; il les laissa dans la bibliothèque du temple Long-hing à Pei-t'ing (Ouroumtsi)».

Dans la traduction de Ou-t'i-t'i-si-yu, conservée par l'édition coréenne du Tripiṭaka (éd. Tôk., XXV, 15, p. 69), le *Daçabala-sûtra* occupe environ trente colonnes (environ 1,200 ca-

ractères). Ce développement apparent du texte tient uniquement à ce fait que le traducteur a religieusement reproduit toutes les répétitions, sans en abréger une seule. A part ce trait de servilité graphique, la version de Ou-t'i-t'i-si-yu représente exactement le texte sanscrit du feuillet *t*. L'identité est absolue et complète. Le développement sur les quatre *vaiçâradyas* est totalement éliminé.

Le feuillet *t* est fortement mutilé : le tiers à droite de la feuille est perdu; le fragment conservé mesure 24 centimètres de longueur; il manque de 15 à 17 akṣaras à la ligne. Au reste, ce n'est qu'un jeu de compléter les lacunes à l'aide du pali et du chinois; mais ce serait un jeu sans profit pour la science. Je me suis contenté de marquer les divergences apparentes.

La graphie de ce texte si court appelle peu d'observations. Il convient pourtant de remarquer ici encore le large emploi de l'anusvâra pour noter la nasale dentale soit en groupe : l. 1, *upapadyaṃte* [mais l. 3, *upapadyante*], *bhavaṃtaḥ;* soit isolée : l. 4, *satvâṃ* (= *sattvân*). Deux fautes à signaler : l. 5, *anasravâṃ* (corr. *anâs°*) et au dernier mot du sûtra, verso l. 2, *abhyanandam* (corr. *°nandan*).

FEUILLET *t* r°.

1. --- vinipātaṃ narakeṣūpapadyaṃte ime vā bhavaṃtaḥ satvā kāyasucari ----------------

2. -- samanvāgatā āryāṇām anapavādakāḥ samyagdṛṣṭikāḥ samyagdṛṣṭeḥ karmas ----------------

3. kāyasya bhedāt sugatau (*blanc*) svargaloke deveṣūpapadyante [1]. yat tathāgato ----------------

4. nuṣeṇa satvāṃ paçyati pū (*blanc*) rvavat idaṃ navamaṃ tathāgatabalaṃ yena -------- ------

[1] L. 3. Le pali insère ici la phrase : *iti dibbena cakkhunā visuddhena..... yathākammupage satte pajānāti.* Les deux versions chinoises, comme le texte sanscrit, n'ont rien qui réponde à cette phrase.

5. āsravāṇāṃ kṣayād anasravāṃ cetovimuktiṃ prajñāvimuktiṃ dṛṣṭa eva dharme svaya ----------------

6. -[1] kṣīṇā jātir uṣitaṃ brahmacaryaṃ kṛtaṃ karaṇīyaṃ nāparam asmād bhavāt .r ----------------

FEUILLET *t* V°.

1. ---- pūrvavat idaṃ ---- tathāgatabalaṃ yena balena pūrvavat idam ----------.-------- [bha]

2. gavadbhāṣitam abhyaṇandam ‖ daçabalasūtraṃ samāptaḥ ‖

DHARMAPADA.

Les feuillets *z*, *a'*, *b'*, très mutilés, eux aussi, se décèlent au premier examen comme des fragments du *Dharmapada* sanscrit. L'expédition allemande a trouvé à Tourfan plusieurs manuscrits incomplets de ce recueil; Pischel en a publié un inventaire sommaire et un spécimen, le Yugavarga, XXIX, dans les *Comptes rendus de l'Académie de Berlin*, 1908, 968-985; il comptait en donner une publication intégrale dans le troisième volume des «Mémoires de l'Expédition allemande à Tourfan». D'autres viendront qui recueilleront la tâche; mais l'exécution en demeure suspendue. Nos fragments contiennent la fin du Çrutavarga, XXII, les débris de l'Âtmavarga tout entier (26 vers), le début du varga suivant (Peyâlavarga), et enfin sur la feuille *b'* les vers 3-14 du Bhikṣuvarga. Il est intéressant de constater que justement le Çrutavarga et l'Âtmavarga manquent dans l'inventaire de Pischel; nos feuillets complètent donc d'une manière aussi heureuse qu'inattendue les feuillets de Tourfan. Je n'ai pas à entrer ici dans une étude détaillée de ce texte; il convient d'attendre que l'inventaire des

[1] L. 6. Le pali n'a rien qui réponde à cette ligne; les deux versions chinoises la traduisent très exactement. C'est du reste la formule usuelle pour décrire l'arrivée à l'état d'arhat.

trouvailles de la mission Pelliot soit achevé pour voir si d'autres parties du *Dharmapada* ne s'y retrouveront pas. Mais, sans entrer dans le détail, il me sera permis de réunir ici quelques informations qui intéressent l'histoire de ce recueil fameux. Le texte pali en est connu de longue date, grâce à l'admirable édition de Fausböll; édité et connu le premier, il a longtemps bénéficié, comme tout le canon pali, d'une prévention qui semblait le consacrer comme le texte unique, authentique et original. Les catalogues chinois ont fait ensuite connaître plusieurs versions du Dharmapada. Beal, qu'on trouve si souvent au point de départ des recherches intéressantes, pour les amorcer, et trop souvent aussi pour les embrouiller, a analysé et traduit en partie une des recensions chinoises sous le titre de : « Texts from the Buddhist Canon commonly known as Dhammapada, with accompanying narratives » (1878); il en est sorti plus de confusion que de lumière. M. W. W. Rockhill a donné un peu plus tard une version magistrale de la traduction tibétaine : « Udânavarga, a collection of verses from the Buddhist Canon, compiled by Dharmatrâta, being the Northern Buddhist version of Dhammapada » (1892). Six ans après, M. Senart publiait une autre recension de ce texte, écrite dans un prâcrit ignoré des grammairiens et en caractères kharoṣṭrì; la mission Dutreuil de Rhins avait acquis à Khotan ce précieux document. On peut, dès maintenant, tenter une classification de toutes ces recensions.

La recension du manuscrit Dutreuil de Rhins reste isolée; même en tenant compte du désordre et de l'état fragmentaire des feuillets, il ne semble pas qu'on puisse l'apparenter avec un autre groupe.

La rédaction palie est représentée dans le canon chinois par le *Fa-kiu king* et le *Fa-kiu p'i-yu king*. Le *Fa-kiu king* 法句經 [*fa* = dharma; *kiu* = pada], traduit par Wei-k'i-nan (Vighna) en 224 (Nj., 1365; Tôk., XXIV, 6), forme un ensemble

de 39 sections; la collection palie en est le noyau central (sections 9-32+34-35 = les 26 sections du pali); le choix des vers et leur disposition répondent de près au pali; mais il arrive souvent qu'en tête ou en queue de la section vienne se surajouter un petit groupe de vers. Les sections ajoutées au noyau central, 1-8 et 36-39, répondent en grande partie à des sections de la rédaction sanscrite : l'impermanence, l'étude, le savoir, la foi, etc., d'une part, et d'autre part le Nirvâṇa, la voie, le bonheur. Le *Fa-kiu-p'i-yu king* 法句譬喻經 (= Dharma-padâ-avadâna sûtra), traduit par Fa-kiu et Fa-li entre 290 et 306 (Nj., 1353 : Tôk., XXIV, 6), est une seconde édition des vers du *Fa-kiu king*, accompagnés d'un récit explicatif analogue à l'Aṭṭhakathâ du Dhammapada pali. C'est le recueil que Beal a fait connaître.

La recension sanscrite est représentée dans le canon tibétain par l'Udâna-varga, et dans le canon chinois par le *Fa-tsi-yao-soung king* 法集要頌經. Le *Fa-tsi-yao-song king*, traduit par T'ien-si-tsai entre 980 et 1000 (Nj., 1439; Tôk., XXIV, 6), est une édition revisée des vers du *Tch'ou-yao king*. Le *Tch'ou-yao king* 出曜經 (Nj., 1321; Tôk., XXIV, 5-6), traduit par Tchou Fo-nien en 398-399, fait pendant à l'Aṭṭhakathâ palie par son énorme étendue et par son importance; c'est un des textes dont l'étude et la traduction s'imposent au plus tôt. Le caractère commun des textes de cette recension, c'est la division en 33 sections, apparentes ou dissimulées, qui se suivent toujours dans le même ordre. Le nombre des vers varie d'une rédaction à l'autre, mais le noyau reste toujours essentiellement identique.

Une quatrième recension, qui n'a encore été ni signalée ni étudiée, a été conservée dans l'édition de Corée et par suite dans l'édition de Tôkyô (XXIV, 9). Elle porte le titre de *Tchou-fa-tsi-yao king* 諸法集要經; l'auteur de la compilation est appelé en chinois Kouan-wou-wei 觀無畏 le bhadanta; je

n'ai jamais rencontré ailleurs ce nom; les éléments correspondent, *kouan* à *avalokita*, *wou-wei* à *abhaya* ou *vaiçâradya*. Le traducteur est Je-tchen, entre 1000 et 1050. C'est une collection de vers constituée sur le type traditionnel, mais beaucoup plus étendue; elle forme un total de 2,684 stances. Elle est distribuée en 36 sections où se retrouvent plusieurs rubriques des deux autres recensions : impermanence (5), non-négligence (6), désir (7), voie (29), bhikṣu (30), etc.

La graphie du texte appelle peu d'observations; il faut noter cependant la constance du scribe à supprimer le visarga en fonction d'upadhmânîya et de jihvâmûlîya dans la ritournelle : *nâtha(ḥ) ko nu nâtha(ḥ) paro bhavet;* l'omission répétée de la voyelle *i* suscrite dans le mot *bhikṣu* (*bhakṣu*) pourtant bien connu, et enfin l'emploi élargi, et irrégulier, de l'anusvâra : *çailavaṃ na* parallèlement à *çailavan na*.

FEUILLET 2 r°.

1. ----------- ye py āryanivedit----------------
----

2. -- (jñāyāç ca sa)ram adhyaguḥ [1] 10 9 ‖ çrutavargaḥ 20 2 ---

3. -- (hama) -- [1] ekā (*blanc*) sanaṃ tv ekaçay [2] ---------
------------------- [2] -

4. sahasraṃ sahasrāṇāṃ | (*blanc*) saṃgrāmaṃ dviṣaṭāṃ (j.) [3] ---
------------------ [3] ------

5. çreyo na tv anyā itarā prajā | ātma[dā]ntasya poṣasya nityaṃ sa
r [4] ---- [4] -----------------

(1) *Sutta-Nipâta*, v. 330.
(2) *Dhp.*, XXI; 305.
(3) *Dhp.*, VIII; 103.
(4) *Dhp.*, VIII; 104.

6. ----- kuryus tathāprājñasya bhikṣuṇaḥ[1] 5 ātmānam eva pra[2]

FEUILLET z v°.

1. 6 ātmānam eva prathamaṃ pratirūpe nive[ça]yet tato nyam anuçā[2] ----------- [7] -----------

2. nyaṃ yathā svayam sudānto bata me nityam ātmā sa hi sudurdama[ḥ[3] 8] ---------------------

3. mayā nityam ātmadāntā (*blanc*) hi paṇḍitāḥ 9 --------
----

4. kārthaparamo bhavet 10 ā (*blanc*) tmā tv ihātmano[4] ----
----

5. 11 ātmā tv ihātmano nātha ko nu nātha paro bhavet[5] ---
----------- [12] ....
.... [13] ....

FEUILLET a′ v°.

1. .... labheta paṇḍitaḥ 10 4 ---

2. -------- 10 5 ātmā tv ihātmano nātha ko nu nā -------
--------------- [16] -

3. tmā tv ihātmano nātha ko nu (*blanc*) nātha paro bhave -----
------------ [17] -------

4. tha ko nu nātha paro bhavet (*blanc*) ātmanā hi sudā -------
--- [18] ----------------

5. vet ātmanā hi sudāntena ciraṃ svarge pratiṣṭhati 10 9 ātmā tv ihā ----------------------

(1) *Dhp.*, VIII; 105.
(2) *Dhp.*, XII; 158.
(3) *Dhp.*, XII; 159.
(4) *Dhp.*, XII; 160.
(5) *Dhp.*, VIII; 102.

6. —(ti) paṇḍitaḥ 20 ātmā tv ihātmano nātha ko nu nātha paro bhavet ā —————————————— [21] ——————

FEUILLET *a'* v°.

1. —— ko nu nātha paro bhavet ātmanā hi sudāntena çokamadhye —— [22] ————————————————

2. ātmanā hi sudāntena - sarvaṃ cchindati bandhanam 20 3 ātmā tv ihā ——————————————————————

3. ——— durgatim 20 4 (*blanc*) ātmā tv ihātmano —— ——————————————

4. —— 20 5 ātmā tv ihātma (*blanc*) no nātha ko nu

5. ——— (26) ‖ ‖ yaç ca gāthāçataṃ bhāṣed anarthapa[1] ———— ———————————————— [1] ————————

6. ————————— tam eka(ṃ gāthāpa)daṃ çreyo ya[2] ——————— [2]

FEUILLET *b'* r°.

1. ——— hasya bhikṣuno nuddhatasya puraskṛtārajaḥ amamasya sadāsthitātmano .... [3] ......

2. cābhir asaṃyatā janā çarair iha saṃgrāmagataṃ yathā gajam çrutvā ———— ṣām u ....

3. 4 yas tv alpajīvī la (*blanc*) ghur ātmakāmo yat.n.e ——————— . (pa)m u ....

4. (ja-ga)ç caikacaraḥ sa bha (*blanc*) kṣuḥ 5 mātrabh ....

5. çalo bhavet tataḥ prāmodyabahulaḥ smṛto bhikṣuḥ pari[3] —— [6] ....

[1] *Dhp.*, VIII; 101.
[2] *Dhp.*, XXV; 375-376.
[3] *Dhp.*, XXV; 362.

IMPRIMERIE NATIONALE.

6. yataḥ adhyātmarataḥ samāhito py ekaḥ saṃtuṣito[1]..
...............[7]...........................

FEUILLET *b'* v°.

1. nusmaraṃ bhikṣuḥ dharmān na parihāyate[2] 8 çūnyak·

2. g dharmaṃ vipaçyataḥ[3] 9 yato yataḥ saṃspṛçati skandhānām u[5] —

3. taḥ prāmodyabalaḥ smṛ (*blanc*) to bhakṣuḥ parivrajet [10] —

4. — yad bhikṣuḥ çailavan na (*blanc*) prakampyate 10 1 yathā — — —

5. kṣuḥ çailavaṃ na prakampyate | 10 2 yathāpi parvataç çailo vā — — — — kampyate | — — — — — — — — — — — — —

6. — —te 10 3 yathāpi parvataç çailo vāyunā na prakampyate | evaṃm etat ṣa — — — — — — — — — — — — [14].........................

L'HYMNE DE MÂTṚCEṬA.

Le feuillet *x* n'est qu'un débris très mutilé. Une déchirure oblique n'a laissé subsister qu'une bande étroite de 15 à 18 centimètres; le trou et la réserve qui l'entoure absorbent en grande partie les lignes 3 et 4; enfin les dégradations ont fait disparaître une grande partie des caractères au verso. De plus, ce n'est pas le même texte qui se continue sur toute l'étendue de ce fragment. Et pourtant le feuillet *x* n'est pas un morceau banal; il évoque de l'oubli un grand nom et un chef-d'œuvre. Le texte est clairement en çlokas; plusieurs fins de vers l'at-

(1) *Dhp.*, xxv; 364.
(2) *Dhp.*, xxv; 373.
(3) *Dhp.*, xxv; 374.

testent et deux hémistiches sont presque complets. Le vers qui finit à la ligne 5 du recto est suivi de trois chiffres 100 50 1. A la première ligne du verso, on lit *buddhastava* — — — — — — — — — — *cârya-tr*. C'est assez pour rappeler au souvenir le fameux hymne en 150 stances où l'âcârya Mâtṛceṭa avait célébré le Bouddha. Yi-tsing, qui visita l'Inde et l'Insulinde de 671 à 695, parle de cet hymne avec enthousiasme[1]. «Le vénérable Mâtṛceṭa a par son talent littéraire et ses vertus surpassé tous les savants de son époque. Voici ce qu'on raconte de lui : un jour que le Bouddha instruisait ses disciples en se promenant dans un bois, un rossignol, qui voyait le Bouddha majestueux comme une montagne d'or, orné de signes parfaits, se mit à chanter ses notes mélodieuses, comme pour le célébrer. Le Bouddha, se tournant vers ses disciples, leur dit : «Cet oiseau, «transporté de joie à me voir, chante inconsciemment ses notes «mélodieuses. En conséquence de cette bonne action, après mon «nirvâṇa il naîtra sous une forme humaine, et il s'appellera «Mâtṛceṭa «le gamin de sa mère», et il célébrera mes vertus «dignement.» Mâtṛceṭa fut d'abord ascète, attaché à une autre religion; il adora Maheçvara, et composa des hymnes en son honneur. Mais quand il sut la prophétie qui concernait son nom, il se convertit au bouddhisme, prit la robe de couleur, et rejeta les soucis du monde. Il passait presque tout son temps à louer et à glorifier le Bouddha; tout au repentir de ses fautes passées, il ne désirait que de suivre l'exemple du Bouddha. Pour accomplir la prédiction, il écrivit des hymnes à la gloire des vertus du Bouddha en y appliquant toutes les ressources de son talent. Il composa d'abord un hymne en 400 çlokas, et ensuite un hymne en 150 çlokas. Il y traite des Six Perfections et il y expose les qualités excellentes de Bhagavat. Ces compositions charmantes égalent en beauté les fleurs

[1] *A Record of the Buddhist religion...*, trad. Takakusu, p. 156 et suiv.

célestes, et les hauts principes qu'elles contiennent rivalisent en dignité avec les hauts sommets des montagnes. En conséquence, tous ceux qui composent des hymnes dans l'Inde imitent son style, et le considèrent comme le père de la littérature. Même des hommes comme les Bodhisattvas Asaṅga et Vasubandhu l'ont grandement admiré.

Dans toute l'Inde, quiconque devient moine apprend les deux hymnes de Mâtṛceṭa aussitôt qu'il sait réciter les cinq commandements et les dix commandements (çîla). La pratique est suivie dans les écoles du Grand Véhicule comme du Petit. On en donne six raisons : 1° ces hymnes nous permettent de connaître les vertus grandes et profondes du Bouddha; 2° ils montrent comment on compose des vers; 3° ils assurent la pureté du langage; 4° la poitrine s'élargit à les chanter; 5° leur récitation dompte la nervosité des assemblées; 6° leur usage prolonge la vie et donne la santé. Quand on sait les réciter, on commence à apprendre d'autres sûtras. On a écrit sur ces hymnes nombre de commentaires; on les a imités nombre de fois. . . C'est une chose délicieuse d'entendre une personne habile réciter l'Hymne en 150 vers, la nuit, quand les prêtres assemblés gardent le repos complet un soir de jeûne.» Et comme il regrettait «que ces belles productions littéraires n'eussent pas encore été apportées en Chine», il traduisit en vers chinois l'hymne de 150 stances pendant qu'il séjournait au couvent de Nâlanda (675-685); plus tard, il revisa sa traduction en Chine (708). Le tibétain Târanâtha rapporte tout au long (chap. XVIII) une biographie miraculeuse de l'âcârya Mâtṛceṭa; il le place sous le règne de Bindusâra, fils de Candragupta, puis de Çrîcandra, neveu et successeur de Bindusâra, enfin de Kanika «qu'on ne doit pas confondre avec Kaniṣka». En fait, les détails prouvent pourtant qu'il s'agit bien de Kaniṣka. Mâtṛceṭa est bien son contemporain, s'il est identique, comme Târanâtha lui-même l'affirme, avec Açva-

ghoṣa. Du reste, le colophon de la traduction tibétaine de l'Hymne en 150 stances désigne comme l'auteur Açvaghoṣa lui-même (Rta-dbyaṅs «voix de cheval»). Târanâtha concorde en gros avec Yi-tsing; Mâtrceṭa est d'abord adepte de Maheçvara, adversaire des bouddhistes; converti, il expie son passé en célébrant le Bouddha dans un grand nombre d'hymnes. «Mais le meilleur de tous est l'hymne en 150 stances... Les hymnes composés par l'âcârya valent, comme la parole même du Bouddha, de grandes bénédictions, car il a été prédit par Bhagavat comme le poète des hymnes. Les hymnes qu'il a composés sont répandus dans tous les pays.» On comprend donc aisément que l'hymne en 150 stances ait été incorporé dans la collection de Touen-houang.

Pour établir l'identité du fragment, j'ai d'abord recouru à la traduction chinoise de Yi-tsing (Nj., 1456 ; éd. Tôk., XXIV, 9, p. 73). Mais Yi-tsing se pique en général de rendre l'esprit plutôt que la lettre; sa traduction du Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins ne le prouve que trop. Pour interpréter l'œuvre d'un poète de génie, et pour le rendre en vers, Yi-tsing s'est donné plus de liberté encore. On retrouve bien dans les derniers vers de sa traduction quelques termes caractéristiques de notre fragment; mais, sur des données trop peu nombreuses, l'accord n'était pas assez frappant pour s'imposer comme une évidence. J'ai dû recourir à la version tibétaine, où se retrouve la scrupuleuse fidélité des traducteurs tibétains (Tandjour, éd. de Pékin, Bstod-chogs, I, 129[a]-136[b]); j'ajoute que si j'ai pu procéder à cette comparaison, c'est justement M. Pelliot qui l'a rendue possible; le magnifique exemplaire du Tandjour déposé par l'École française d'Extrême-Orient à la Bibliothèque nationale lui vient de M. Pelliot, qui l'a acquis lui-même à Pékin, en 1900, après la délivrance des légations. Je mets ici en regard des fragments du feuillet *x* les vers tibétains correspondants, suivis de leur traduction en français.

RECTO (*voir planche II*).

l. 1.

— — — 100 40 6	
parārtham eva me dharma	gźugs kyi sku daṅ čhos 'di dag |
rūpakāya................	gźan don kho nar [mzad do çes |]
....	['jig rten yid čhes dga 'di la |]
..................[147]	[khyod kyis mya ṅan 'das pa bstan |

l. 2.

te(ṣu) satsu saṃkrāmya	de slad čhos ku ma łus pa |
dharmakăyam [1] açeṣataḥ	sras kyi mčhog la gtad mzad do |
tilaço rūpa..............	gźugs sku til 'bru łtar [bçags nas |]
..................[148]	[khyod ni yoṅ su mya ṅan 'das |]
....	[e ma'o gnas pa e ma'o chul |]

l. 3.

aho guṇāṃḥ [2]	e ma'o yon tan [e ma'o sku] |
na nāma (*blanc*) buddhadhar-[maṇām [3]	saṅs rgyas kyi ni čhos rnams la
..................[149]	[ya mchan mi čhe 'ga' ma mčhis |]
....	[phan 'dogs mzad čiṅ blta na sdug |]
....	[sku gsuṅ phrin łas źi gyur pa]

l. 4.

tvayy api pratiha (*blanc*) ny-[ante	khyod la'ṅ sdaṅ bar rab bgyid pa'i |
paçya moha.........[150]	rmoṅs pa[mi bźad pa la] gźigs |
....	[bsod nams rgya mcho rin čhen gter
....	[yon tan 'byuṅ gnas chos kyi čhogs]

l. 5.

(dā)tvā namasyanti	khyod la sems čan gaṅ 'dud pa |
tebhyo pi sukṛtaṃ namaḥ 100 [50 1	de dag la yaṅ phyag 'chol łags |

(1) Corr. °kâyam.

(2) Corr. guṇâḥ.

(3) Corr. dharmâṇâm

akṣayās te	[mgon] khyod [yon tan] mi bas [kyaṅ |]
. . . .	[bdag gi źo ça bas 'chal bas |]
. . . .	des na 'jigs pa mčhis slad du [

l. 6.

(yat ta)d avitṛptitaḥ (?)	glo ba la ni gčags bźin mčhis |
aprameyam asaṃkhyeyam	[khyod kyis raṅ gi ṅo bo ñid |
açikṣam anidarçana	čhad ma mčhis la bsam mi khyaḥ |
. . . .	bstan min graṅs kyaṅ ma mčhis pa |
. . . . (11)	[khyod bdag ñid kyis mkhyen lags graṅ ||]

VERSO.

l. 1. (pra) – dapratibho nāma buddhastavas – – – – – – – –

. yo (ā)cāryam(ā)tṛ. . . . .

l. 2. – – ⌒ ε || . . . .

«Le corps de forme et le corps d'idéal [ont été faits] exclusivement pour l'avantage d'autrui; [te parlant ainsi, tu as montré le nirvâṇa à ce monde heureux de croire].

Donc, ayant remis le corps d'idéal tout entier aux meilleurs [des fils, tu as divisé] le corps de forme comme des grains de sésame, [et tu es entré dans le Parinirvâṇa].

[Ô séjour! ô règle!] ô vertus! [ô corps!] dans les dharmas du Bouddha [il n'y a rien qui ne soit une grande merveille].

[Bienfaisante à la fois et charmante à voir, ton activité de corps et de voix s'est éteinte], et pourtant vois l'égarement [intolérable] qui agit en ennemi contre toi!

[Océan des mérites, dépôt des joyaux, mine des vertus, total des dharmas!] toutes les créatures qui t'adorent, hommage soit à elles!

Inépuisables [sont tes vertus, ô protecteur! et moi, ma capacité est épuisée, épuisée ma prière. Aussi la terreur me prend pour ainsi dire à la gorge.

[L'essence de ton être] sans mesure, inconcevable, inexplicable, innombrable, [n'est à connaître que par ton essence].»

La version chinoise et la version tibétaine ont encore à la suite deux vers, d'un mètre plus long, où le poète s'excuse à

nouveau de son insuffisance et souhaite de reporter sur les créatures les mérites qu'il a pu acquérir. La place manque pour ces deux vers sur le feuillet *x;* la fin de la ligne 6 du recto était occupée par le second hémistiche du vers qui commence par *aprameyam*. . :; tout au plus restait-il encore l'espace de quatre akṣaras, et la ligne 1 du verso paraît bien énoncer le colophon. Cependant il n'est pas impossible que ces débris assez obscurs appartiennent en fait à la dernière stance. La stance tibétaine porte :

bdag gis thub la dad pas spobs skyes pa'i |
dge ba'i las 'di'i 'bras bu 'khruṅs pa yis |
ṅan rtog rluṅ dmar 'chubs bas dkrugs pa yi |
'gro ba'i sems ni rnal du gnas par çog ||

« Grâce aux fruits à naître de cet acte de bien qui produit l'assurance par ma foi dans le muni, puissent les créatures du monde, agitées par les tempêtes des mauvaises pensées, demeurer en paix ! »

Le mot *spobs* traduit régulièrement le sanscrit *pratibhâna* qui désigne le brillant de la pensée et de la parole; *pratibhâ* est un synonyme régulier de *pratibhâna*. En outre, les trois akṣaras qui précèdent °*pratibho* semblent donner la lecture *prasâda;* c'est le mot que les Tibétains rendent régulièrement par *dad pa*. Ainsi *dad pa spobs* coïnciderait avec °*prasâdapratibho*. Quoi qu'il en soit au reste de cette dernière ligne, il est établi que le feuillet *x* nous rend les premiers fragments connus de l'Hymne en 150 stances, dans son texte original.

REMARQUES

SUR

LE TEXTE DE L'HISTORIEN ARMÉNIEN AGATHANGE,

PAR

M. A. MEILLET.

L'édition princeps de tous les anciens auteurs arméniens originaux dont il subsiste des manuscrits a été publiée depuis longtemps. Les Mékhitharistes de Venise, qui ont pour leur part donné la première édition de nombreux ouvrages, ont eu de plus le mérite de fournir, durant la première moitié du XIXe siècle, des éditions lisibles et commodes de la plupart des textes édités avant eux. Mais ces éditions, dont l'utilité a été et reste très grande, ressemblent beaucoup aux premières éditions des auteurs classiques. Souvent elles reproduisent tout uniment le texte d'un manuscrit, avec quelques corrections orthographiques ou grammaticales, non signalées en général. Là où elles supposent le dépouillement de plusieurs manuscrits, ces manuscrits ne sont ni spécifiés, ni décrits, ni, par suite, classés; et l'on n'a aucun moyen de contrôler ou de discuter les leçons adoptées par les éditeurs. Qu'on s'occupe de langue, de littérature ou d'histoire, on ne peut apprécier la valeur des principaux textes arméniens édités jusqu'ici. Et la chose est d'autant plus fâcheuse qu'on ne possède aucun document, épigraphique ou manuscrit, à l'aide duquel on puisse déterminer à coup sûr l'état de la langue au ve siècle ap. J.-C., c'est-à-dire au moment de la littérature classique arménienne; on ne connaît aucune inscription arménienne datant du ve siècle.

Or, depuis une vingtaine d'années, il a été publié un bon nombre de catalogues de collections de manuscrits arméniens, les uns approfondis et détaillés, comme ceux qui ont paru par les soins des Mékhitharistes de Vienne, à commencer par le monumental catalogue du P. Dashian et à continuer par les catalogues qu'a établis M. Adjarian; les autres plus réduits, comme celui qu'a donné des manuscrits de Paris M. Macler (dans la collection des Catalogues de la Bibliothèque nationale, qui n'admet, on le sait, que des descriptions sommaires). Sans doute les grands dépôts d'Etchmiadzin, de Jérusalem, de Venise n'ont pas publié leurs catalogues; mais la bibliothèque d'Etchmiadzin est entièrement inventoriée, et la collection qu'elle renferme — mise à la disposition des savants avec une admirable libéralité — est si riche et si complète qu'elle suffirait à elle seule à donner une idée d'à peu près tous les textes arméniens conservés; nombre de ses manuscrits, ceux d'Eznik, d'Eusèbe, de Lazare de Pharpi, par exemple, sont uniques.

On a donc compris maintenant et la possibilité et la nécessité de donner enfin des éditions critiques des anciens écrivains arméniens. C'est seulement quand on aura ces éditions qu'on pourra déterminer la manière dont les textes ont été transmis, les altérations générales qu'ils ont subies, les périodes où ils ont été menacés de disparaître et celles où ils ont été restaurés et multipliés. Il se pose là des questions historiques et littéraires importantes, et dont seule la solution permettra d'entreprendre utilement une histoire de la littérature arménienne. Déjà la précieuse collation du manuscrit unique d'Eznik par MM. Adjarian et G. Ter-Mkrttchean et l'étude détaillée qu'a faite du manuscrit M. Adjarian ont fourni à l'étude du texte d'Eznik une base solide. Les travaux de ce genre sont ce que le progrès de la philologie arménienne exige avant tout.

C'est à ce besoin que répond la grande collection des *Historiens de l'Arménie*, entreprise par quelques philologues armé-

niens de Russie, qui paraît à Tiflis, mais qui se rédige surtout à Etchmiadzin, et dont le vrai chef semble être jusqu'à présent un philologue excellent et rigoureux, d'esprit précis, de pénétration rare, M. Galust Ter-Mkrttchean (qui a souvent signé Miaban des articles philologiques). La collection a débuté par une édition de l'histoire de Lazare de Pharpi, due à MM. G. Ter-Mkrttchean et Malkhasean, édition précieuse, et qui permet de se rendre un compte exact de ce que fournit le manuscrit unique d'Etchmiadzin. Depuis 1904, il n'avait rien paru, et voici que MM. G. Ter-Mkrttchean et St. Kanayeanc donnent une édition d'Agathange[1], fondée sur l'examen d'un grand nombre de manuscrits[2], avec une description et un classement de tous les manuscrits dont on sait jusqu'ici quelque chose, c'est-à-dire l'édition critique la plus considérable et la plus méthodique qui ait été donnée jusqu'ici d'aucun texte arménien étendu. Il est intéressant d'examiner, à l'aide de ce bel instrument de travail, un certain nombre de questions relatives au

[1] Ագաթանգեղայ պատմութիւն. Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց (*Agathange*, édit. Galust Ter-Mkrttchean et St. Kanayeanc), de la collection Պատմագիրք Հայոց (Historiens de l'Arménie, I, 2). — Tiflis (chez Martiroseanc), 1909; in-8° ձ (LXXX) - 474 - լ (XXX) pages. (Prix : 3 roubles.) Ce volume a été publié aux frais de l'archevêque Ter-Sukhias Parzeanc. — On apprendra avec plaisir que l'édition critique de Moïse de Khoren est sous presse dans la même collection, et une édition de Koriwn est aussi annoncée, p. 402 (note à la ligne 8).

[2] Les éditeurs n'ont pu voir tous les manuscrits; celui de Paris en particulier n'est pas étudié; mais la chose n'a pas d'inconvénients très graves, car il a déjà été collationné pour les éditions de Venise; les données qu'on trouvera dans cet article sur le manuscrit de Paris (R, d'après la désignation des éditeurs) proviennent toutes d'un examen direct de quelques passages de l'original. Il est plus regrettable que les Mékhitharistes de Vienne, qui ne se sont pas encore décidés à publier leur fameux palimpseste, n'aient pas laissé les éditeurs le collationner ou n'aient pas remis aux éditeurs leur collation : le manuscrit le plus ancien n'a donc pu être utilisé (sauf les petits fragments cités par le P. Dashian dans son catalogue), malgré le désir de MM. G. Ter-Mkrttchean et Kanayeanc, qui, sans protester, émettent spirituellement le vœu que leur travail facilite la tâche des éditeurs du palimpseste.

texte d'Agathange. On verra par cette discussion combien est difficile et souvent décourageante la tâche de l'éditeur d'un ancien texte arménien.

Les éditeurs ont pu réussir à donner un classement qui paraît s'appliquer en gros à tous les manuscrits connus, grâce au fait que plusieurs des manuscrits dont ils n'ont pas eu la collation ont servi de base à des éditions antérieures[1]. Et ce classement, en ce qui concerne les manuscrits collationnés, est évidemment correct; il suffirait à faire du travail des nouveaux éditeurs le fondement nécessaire de toute étude ultérieure. Mais dans l'édition nouvelle on ne trouvera de collations que des manuscrits d'Etchmiadzin. Il s'agit donc ici d'un premier défrichement qui permettra d'utiliser enfin le texte d'Agathange, non d'une réunion définitive de toutes les données. On remerciera les éditeurs d'avoir procédé ainsi : s'ils avaient attendu pour publier leur édition d'avoir rassemblé des collations de tous les manuscrits, on ne peut prévoir le moment où aurait paru leur édition critique, qui suffit dès maintenant à qui veut se former une idée de la valeur du texte.

En revanche, on regrettera que la traduction grecque du texte d'Agathange ne soit presque jamais utilisée. Les éditeurs citent — avec un renvoi inexact — l'édition qu'a donnée P. de Lagarde, d'après un manuscrit du xiiᵉ siècle, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Gœttingue, vol. XXXV (1888); ils rapprochent cette traduction, sans raison bien visible, du manuscrit *b;* ils l'ont utilisée quelquefois, par exemple, p. 28, l. 1 (§ 42), où ils en ont tiré une correction excellente du texte fautif offert par les manuscrits, et p. 16, l. 8, où ils con-

[1] Le manuscrit de Paris, que les éditeurs désignent par R, est rapproché par eux du ms. *b;* ils n'en jugent que par les éditions de Venise; en fait, un examen rapide de R montre qu'il est du type de *b* et de *βad*, mais sans qu'on puisse le classer plus particulièrement avec *b*.

firment par là la bonne leçon *զ[illegible]որաց* de *b* et de *v* (?) *s*[1]. Mais le cas de la page 28 aurait dû révéler aux éditeurs le fait fondamental que tous les manuscrits collationnés jusqu'ici reposent sur un original commun, déjà fautif et sans doute détérioré matériellement; ce texte était sans doute en capitales, comme on le voit par la faute *աաացելոյ* au lieu de *ասացելոյ* p. 394, l. 14 (§ 760); la traduction grecque a été faite sur un texte indépendant de cet original commun. L'archétype de tous les manuscrits arméniens présentait une lacune au début du récit, évidemment par suite d'une mutilation du manuscrit : cette lacune est comblée dans le grec; mais il semble bien que le texte sur lequel elle repose a eu cette même lacune. En revanche, la traduction grecque n'a pas trace du long sermon mis dans la bouche de Grégoire par tous les manuscrits arméniens, p. 134-372 de l'édition, et qui n'est qu'une énorme interpolation, entièrement laissée de côté dans le présent article. Toute une série de passages montrent le parti qu'on peut tirer de la traduction grecque.

P. 40, l. 13 (§ 72). Le ms. *b* et de plus *a*, *c*, *g*, *s* (et R) ont le singulier *համեմեցէ* (ou *համեցէ*); tous les verbes parallèles de la suite du paragraphe sont au singulier; le singulier *համեմեցէ* est donc le texte original; mais ce texte ne concorde pas avec ce qui précède, puisque ces verbes se rapportent aux trois personnes de la Trinité énumérées une à une : *ի Տէրն իմ, որոյ են ստացուածք իւր երկինք եւ երկիր, եւ յՈրդին համագործ եւ ի Հոգին բարեխաւս*; or, la traduction grecque porte *τὸν Κύριόν μου Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν πάντων δημιουργόν*, simplement, ce qui justifie la forme de tous les verbes au singulier. L'altération qu'on est ainsi amené à reconnaître dans tous les manuscrits arméniens est visiblement tendancieuse et vise à rétablir l'orthodoxie grecque,

(1) Le ms. R a *զիւրոյ*, où la leçon ancienne transparaît et qui montre le premier stade de la faute *զի րոյ*.

tandis que le texte ancien, conservé par le traducteur grec, représente une doctrine de l'église arménienne. Celui qui a fait l'altération n'a pas modifié les verbes suivants; des reviseurs ultérieurs, apercevant le désaccord grammatical, ont naïvement corrigé le premier verbe et écrit **համեմեսցեն**, sans toucher à la suite. Un coup d'œil jeté sur la traduction grecque aurait révélé aux éditeurs la véritable histoire du texte, qui n'est pas sans intérêt, on le voit, et leur aurait évité de donner des leçons qui sont incohérentes au point de vue grammatical. Une autre addition analogue est signalée ci-dessous, p. 474.

P. 66, l. 6 et 8. Des groupes **եւ ծակոտեալ լինեին**[1] **մարմինք նորա առ հասարակ** et **մինչեւ առ հասարակ ծակոտեցան մանրիկ մարմինք նորա**, l'un au moins est une glose; il est évident que les deux ne doivent pas figurer à la fois dans le texte, puisque ces deux membres de phrase expriment exactement la même chose dans les mêmes termes; le **ծակոտեալ լինեին**, etc. de la ligne 6 ne figure du reste pas dans la famille *β a d*; à la ligne 8, **մինչեւ . . . ծակոտե-ցան . . .** ne concorde pas pour la forme et fait double emploi avec ce qui suit : **մինչ զի ոչ մնաց ի նմա տեղի ողջ**; or, la traduction grecque a κατεκεντήθη ὁμοῦ ὅλον τὸ σῶμα αὐτοῦ qui répond à **ծակոտեալ լինեին**, mais n'a rien qui réponde à **մինչեւ . . . ծակոտեցան**, ce qu'on attend en effet. Le seul examen de la traduction grecque oblige donc à purifier le texte d'une faute, qui est évidente par ailleurs, sur laquelle la famille *β a d* appelait l'attention par sa correction de **մինչ զի մնաց** en **եւ մնաց** et qui se dénonce aussi par l'incertitude des leçons **մանրիկ**, **մանր**, **սաստիկ**. Mais ce n'est pas à dire que la traduction grecque ait conservé le texte ancien; car, à la place où ils figurent, les mots **ծակոտեալ լինեին** inter-

[1] L'orthographe **լինեին**, avec **ե**, est la seule qu'autorisent les anciens textes arméniens de l'Évangile; il conviendrait de l'employer dans toutes les éditions des textes classiques.

rompent le récit; ce n'est pas un hasard qu'ils manquent dans une des familles de manuscrits; en réalité, ils sont une glose tout comme *մինչեւ . . . ծակոտեցան . . .*; il y a eu là deux gloses pareilles dont l'une, *ծակոտեալ լինէին . . .*, a pénétré dans deux des familles de manuscrits arméniens collationnés et dans l'original qui a servi à la traduction grecque, et l'autre, *մինչեւ . . . ծակոտեցան . . .*, se trouve maintenant dans tous les manuscrits arméniens relevés par les éditeurs. — La forme *մարմինք*, commune aux deux gloses, semble être un de ces pluriels en *-ք*, à valeur plurielle dans la langue classique, mais qui, au moyen âge, n'ont plus que la valeur du singulier (voir Karst, *Gramm. d. Kilikisch-Arm.*, p. 202 et suiv.). Le caractère médiéval de la glose est indiqué par la leçon *մինչեւ . . . ծակոտեցաւ . . . մարմինք* du manuscrit *b* et de *α* (*β* a la forme fautive *ծակոտեցեն*); très remarquable ici, R a *ծակոտեալ լինէր* et *ծակոտեցաւ*, donc le singulier les deux fois avec *մարմինք*. — Dans les parties saines du texte d'Agathange, on ne trouve que *մարմին* pour exprimer le «corps» au singulier, et non pas le pluriel *մարմինք*, ou tout au plus le pluriel est une faute propre à un manuscrit isolé, ainsi p. 117, l. 1 (§ 222) *մարմինս*, au lieu de *մարմին*, dans *b* seulement. Les éditeurs ont eu le tort d'admettre assez souvent la lecture *մարմինք* qui, partout où elle figure, pour exprimer le «corps», au singulier, indique une glose ou résulte d'une altération du texte ancien. Ainsi p. 69, l. 6 (§ 119), *զմարմինս*, du groupe *b*, *βad*, R est suspect à côté de *զմարմնով* de la ligne 5; on est tenté de lire *զմարմին* avec la famille **Ա Ր** (toutefois *զմարմինս* pourrait avoir un sens particulier signalé ci-dessous). P. 68, l. 9 (§ 117), il fallait lire évidemment *կեցուցանէ զնոյն ոգի* (*ոգիս* *βad* et R — *հոգիս* *b*) *նոյն մարմնով* (*մարմնովք* *βad*); les éditeurs ont admis avec *b* (et R) *ոգիս* et *մարմնով*, ce qui est contradictoire. P. 107, l. 4 (§ 198), les éditeurs impriment *զմարմինս*

Նորա; mais ces mots ne figurent pas dans la famille *a d*, où il y a *զնա*; le récit diffère du reste sensiblement d'une famille de manuscrits à l'autre; la traduction grecque diverge plus encore; il s'agit d'un de ces récits de martyres, où l'imagination des copistes ajoute et modifie volontiers des détails, et où la rédaction n'a, par suite, pas d'authenticité; si le passage est ancien, il s'agit du sens de « chair » signalé ci-dessous. (On ne voit pas pourquoi les éditeurs ont préféré l. 5 le pluriel *դողս* de la famille Ա Ր au singulier de *b*, *a d* [R].) P. 379, l. 5 (§ 727), il faut lire *թաւալեալ էր* (*a d*-Ա Ր; la leçon de *b* n'est pas indiquée) *առ հասարակ ամենայն մարմին* (*b*-Ա Ր; *մարմինք*; la leçon de *d* est sans doute *մարմինքն*, admis par les éditeurs); *մարմինք* est une innovation propre de *a*, comme *մարմինս*, p. 113, l. 9. — Ce n'est pas à dire que le pluriel *մարմինք* à valeur collective soit inconnu de l'arménien classique; il sert à traduire *σάρξ*, *Gen.*, XXIX, 14 : *յոսկերաց իմոց եւ ի մարմնոյս իմոց ես դու* « *ἐκ τῶν ὀσ7ῶν μου καὶ ἐκ τῆς σαρκός μου εἶ συ* », ou même *σῶμα*, avec une valeur analogue, *Esther*, XIV, 2 : *զմարմինս իւր ի բազում աշխատութիւնս խոնարհեցոյց* « *τὸ σῶμα αὐτῆς ἐταπείνωσεν σφόδρα* ». Ces exemples sont isolés, et, comme on n'a pas d'anciens manuscrits du Vieux Testament, ils ne sauraient passer pour tout à fait assurés. En général, dans les traductions de la Bible, et notamment dans l'Évangile dont on a des manuscrits relativement anciens, le pluriel *մարմինք* signifie simplement « les corps ». Si le *զմարմինս*, cité ci-dessus, de la page 69 (§ 119), est authentique, on le traduira par « la chair, les chairs » : *այրեցին զմարմինս նորա* « on a brûlé ses chairs »; de même p. 107 (§ 198).

P. 401, l. 13 (§ 773), les éditeurs ont admis, avec deux de leurs familles de manuscrits *ողջանդամ մարմնովքն ամենեւին բժշկեցաւ*, mais dans la famille *β a d* on lit *ողջ ամենայն անդ ամովք* (var. *անդ ամաւք*, *անդ ամաւքն*) *ամ.*

բ., sans le mot *մարմնովքն*, qui est une glose inutile, et avec réduction du composé *ողջանդամ*, dont on ne comprenait sans doute pas bien la construction; la glose *մարմնովքն* provient de cette même difficulté; la traduction grecque a simplement *ὁλοκλήρως τοῖς μέλεσι πᾶσιν ἰάθη*, sans rien qui réponde à *մարմնովքն*. — On aperçoit donc ici un double tort des éditeurs : ils n'éliminent pas suffisamment du texte les gloses, admettant presque toujours le texte le plus long (ainsi quand ils ajoutent *Տրդատ* p. 415, l. 3, sur la foi du seul manuscrit *a* de la famille *β a d*, et contre le témoignage de la traduction grecque); et ils ne tiennent pas un compte suffisant de l'état de la langue à la date où semble avoir été fixé le texte — composite — d'Agathange.

P. 27, l. 2 (§ 41), les mss. *b* et *ad* ont *առ իշխանս եւ առ զաւրս զաւրութեան իւրոյ*, mais la famille Ը, Ր, etc. a *առ զաւրս զաւրութեան իւր*. Or, ce n'est pas aux armées que l'empereur doit envoyer un message, c'est aux généraux, et, en effet, la traduction grecque a *πρὸς τοὺς σ7ρατηγοὺς τῆς ἰδίας ἐξουσίας*. Il est probable que *առ իշխանս* est une addition faite pour le sens et que *զաւրս* est une corruption, peut-être au lieu de *զաւրավարս*; du reste le *իւր* final, qui est fautif, semble montrer que tout le passage était gâté dans l'archétype arménien.

P. 27, l. 11 (§ 42). Les mots *զարման կերակրոյ* ne peuvent être qu'une glose de l'*ἅπαξ* *խար*, mot d'emprunt iranien, signifiant « nourriture », et que le traducteur grec rend par *χορτάσματα*. Or, en effet, *զաւրուն բազմութեան զարման կերակրոյ* n'est pas traduit en grec.

P. 17, l. 4 (§ 20). Le *թէպէտ եւ* ne se comprend pas; le grec n'en a pas l'équivalent. Il y a sans doute ici une reproduction accidentelle du *թէպէտ եւ* de la ligne 7.

P. 64, l. 3 (§ 107). *բերքն պարկս աւղենիս մեծամեծս*; il faut lire *պարկ աւղենի մեծամեծ* (ou *մեծ*), qui vaut

IMPRIMERIE NATIONALE.

sans doute mieux ; car, dans tout le paragraphe, il est question d'une seule peau ; dès la ligne 4, il y a *զայն* au singulier. Or, le grec a *ἤνεγκαν θύλακον δερμάτινον*. L'origine de la faute se reconnaît ; c'est le mot *պարկ* qui a été mis sous la forme *պարկս* ; un Ճառընտիր a encore au singulier *աւղ ենի մեծ*.

P. 79, l. 5 (§ 138). La leçon *որոյ* est inexplicable ; il faut *որոց*, qu'on a le droit de restituer puisque, comme on l'a vu, l'archétype avait des confusions de *յ* et de *ց* ; la traduction grecque a *ὀνόματα δὲ ἦν αὐταῖς ταῦτα*, donc un pluriel qui concorde avec *որոց* ; mais ce n'est pas décisif, parce que la traduction grecque concorde mal avec le texte arménien dans ce passage, et, d'une manière générale, dans tout ce morceau. — On se demande aussi si le texte ne serait pas plus satisfaisant avec *կենդանւոցն* qu'avec *կենդանւոյն* p. 87, l. 9 (§ 154) ; le grec a le pluriel *ζῶσιν* ; le singulier s'explique malaisément.

P. 109, l. 2 (§ 202). *ի թիկունան* fait double emploi avec *ի վերայ մկանանցն* ; c'est une glose d'un mot peu courant ; le texte reçu par les éditeurs n'est du reste celui d'aucun manuscrit et n'explique pas les fautes des manuscrits ; la famille Ա Բ a une leçon impossible *ի թիկունս իւր եւ մկանանցն*, qui dénonce la glose ; *b* a *ի վերա մկանանց ի թիկունսն*, *ad*, *ի վերա մկանանցն ի թիկունս* (et R, *ի վերայ մկանանցն ի թիկունս*) ; la traduction grecque a simplement *τοῖς μεταφρένοις ἐπιθείς*, qui rend bien *առեալ կապեալ ի վերայ մկանանցն*. Il suffit de faire abstraction du texte lisible qu'ont essayé de constituer les éditeurs, et la glose se reconnaît immédiatement.

P. 397, l. 11 (§ 766). Le grec *κατὰ τὸ μέτρον* justifie la lecture *ըստ չափոյ* ou *ըստ չափու* ; mais l'hésitation entre ces deux formes dans les manuscrits semble montrer que l'archétype avait ici une faute et que les leçonsadmissibles pro-

viennent d'une correction — facile à faire — dans les manuscrits qui les offrent.

La traduction grecque, qui représente un manuscrit indépendant de toutes les familles de manuscrits conservées, fournit souvent le moyen de choisir entre les variantes; et, en l'utilisant constamment, les éditeurs auraient pu améliorer leur texte. Ainsi :

P. 21, l. 6 (§ 29). *Թագաւորին Հայոց*; le mot *Հայոց*, qui se trouve à la fin de la phrase précédente, est suspect; car il est tout à fait superflu; la famille *b* et la famille *αd* ne l'ont pas, et le grec n'en a pas l'équivalent.

P. 32, l. 1 (§ 54). Deux des familles de manuscrits ont *եւ ինձէն*, d'accord avec le grec; c'était la leçon à suivre. — A la ligne suivante, la traduction grecque aurait appuyé la leçon *արարից* que les éditeurs admettent, mais pour laquelle ils ne citent d'autre autorité que celle d'un *Ճառընտիր*.

P. 34, l. 13 (§ 60). Il faut lire *մեռաւ եւ ելայ*, avec *b*, avec *βd*, *α* (et avec R); c'est la leçon significative, confirmée par le grec *ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη*, tandis que *ելեայ*, admis par les éditeurs, est un mot banal; appelée par le *մեռաւ* précédent, la leçon *ելեայ* n'est entrée dans la famille *βad* que secondairement; c'est seulement un correcteur qui l'a introduite dans *β*, et si *a* l'a, c'est en désaccord avec les deux autres manuscrits de son groupe.

P. 66, l. 11-12. Le grec, qui a *ἔμεινας*, confirme la leçon *զիարդ կաս դու* de la plupart des manuscrits; on voit mal pourquoi les éditeurs ont mis *կեաս*, d'après la forme fautive *կեայս* de *a* (R, qui a *կեաս* sans *դու*, concorde assez exactement avec *a*).

P. 40, l. 11 (§ 72). Le grec *ἐκρέμασας* confirme la leçon *կախեցեր* de *b*, de *βd* et de *ag* (et aussi de R); *կապեցեր*,

qu'ont admis les éditeurs, est une altération provoquée par le mot *կապանաւք*, qui figure un peu plus loin.

P. 70, l. 4-5 (§ 121). Le nom du noble qui révèle l'origine de Grégoire a été ajouté visiblement par un lecteur qui connaissait les passages correspondants de Moïse de Khoren (II, 78, 82) auxquels les éditeurs renvoient avec raison; il ne figure que dans *b* et dans un autre manuscrit que les éditeurs n'ont pas eu sous les yeux; le grec ne l'a pas davantage. On voit bien ici la tendance fâcheuse des éditeurs à reproduire le texte le plus long, c'est-à-dire, le plus souvent, celui qui est chargé de gloses et d'additions postérieures, et à tenir pour abrégés les textes les plus courts.

P. 90, l. 9. *երկուց* est une correction de *b*, dont on voit la raison, mais qu'il n'y avait pas lieu d'admettre dans le texte; la traduction grecque a *τρεῖς* d'accord avec le *երից* de tous les manuscrits autres que *b*.

P. 99, l. 16-17. Le texte *կէսքն ի փողոցս ի ներքսագոյնսն* a l'air d'une correction malheureuse de R; les autres manuscrits ont, à en juger par l'apparat, *ներքսագոյն d*, *ի ներքսագոյն b*-**ԱՐԴՁ**; le mot manque dans *a*. Le texte grec *οἱ μὲν ἔξωθεν τοῦ παλατίου, οἱ δὲ ἐν ταῖς πλατείαις, ἄλλοι δὲ ἐσώτεροι* montre que la faute ne porte pas sur *ներքսագոյն*, mais sur l'omission de *կէսք*, et qu'il faut lire *ոմանք արտաքոյ ապարանիցն, կէսքն ի փողոցսն* (ou *փողոցս*) *եւ կէսք ի ներքսագոյն*. On ne voit pas du reste comment *ներքսագոյն* aurait pu être altéré en *ներքսագոյնս*. L'addition de l'article à l'adjectif, que les éditeurs ont admise, ne semble pas conforme à l'usage classique.

P. 387, l. 18 (§ 746). Les mots *ի գոյն արեան*, qui manquent dans les familles *b* et *β a d*, ont dû être ajoutés d'après p. 384, l. 12 (§ 737); car ils n'ont pas de correspondant en grec. Même au paragraphe 737, ces mots sont suspects, car ils sont inutiles pour le sens dans la phrase *կարմիրք*

եին ի գոյն արեան, et la traduction grecque a simplement *ἦσαν πυρροειδεῖς*. On entrevoit ici une addition pittoresque faite à l'ancien texte qui, comme la plupart des textes arméniens classiques, était sobrement écrit.

P. 398, l. 10 (§ 767). Le texte de *βad* ***ի մեծ ի բարձր լեառն*** concorde avec la traduction grecque; la leçon ***ի վեր*** des autres manuscrits est plus banale. Du reste, le passage a un texte trouble : l'ordre des mots n'est pas le même dans *b* que dans **Ա. Բ.**

P. 413, l. 16 (§ 794). Le mot ***ասէ***, qui se trouve à des places diverses suivant les manuscrits, est une glose, que la traduction grecque ne connaît pas. Le mot ***է***, qui manque dans *a d* et dans *b*, et qui est placé de manière surprenante dans les autres manuscrits, a aussi l'air d'une addition, inutile, puisque à la ligne 11 et à la ligne 14, on a des formes en ***-եալ*** sans auxiliaire. On lira donc : ***զի ի քրիստոսէ այդ հրամայեալ***.

P. 418, l. 1 et 2 (§ 801). Les manuscrits divergent beaucoup les uns des autres; autant que l'apparat critique, assez peu commodément disposé ici, permet d'en juger, on a : ***հովիւ եւ տեսուչ առաջնորդութեան աստուածագնաց ճանապարհայն եւ բժիշկ եւ հովիւ կայուսջիք*** **Ա. Բ.**; ***հովիւ տեսուչ եւ վարդապետ առաջնորդել*** (?) ***ճանապարհին բժիշկ եւ հովիւ կայուսջիք*** *b*; ***տեսուչ եւ հովիւ*** (***հ. եւ տ.*** *βd*) ***կացուսջիք առաջնորդել մեզ յաստուածագնաց*** (***յաստուածային*** *a*) ***ճանապարհին*** *βad*. La traduction grecque fournit un quatrième texte : *ποιμένα καὶ ἐπισκόπον καὶ διδάσκαλον καὶ ὁδηγὸν τῆς θεϊκῆς πορείας καὶ πνευματικὸν ἰατρὸν καταστήσητε*. Ceci contribue à montrer que, sur certains points, le texte était flottant dès avant le moment le plus ancien où l'on puisse remonter.

P. 394, l. 6 (§ 759), les éditeurs lisent ***երեսուն եւ երկու***, avec tous les manuscrits qu'ils ont consultés (mais R a la leçon évidemment incorrecte ***երեք***), et ils renvoient aux

paragraphes 199 et 737. Il valait la peine d'attirer l'attention sur le fait que le nombre des compagnes de Rhipsimé varie entre 32 et 33, suivant les passages et suivant les manuscrits. Mais alors il aurait été bon de renvoyer en même temps au paragraphe 201 où se trouve l'explication du flottement : il y a un martyr isolé, ce qui se retrouve clairement au paragraphe 768 (p. 399); sur le nombre total de 37 martyrs, il n'y a aucune hésitation; ceci n'empêche pas, p. 399, l. 8 (§ 768), *ad* d'avoir **երիւքն** et *β* **երեք**. Et l'on ne voit pas pourquoi les éditeurs omettent de citer d'autres passages relatifs au même flottement, notamment outre le paragraphe 768 déjà cité, le paragraphe 766, p. 398, l. 1, où la famille *βad* a **զերեսուն եւ զերիցն** en regard de **զերկուցն** des autres manuscrits (y compris R). Ici rien ne dénonce une correction; mais p. 384, l. 11 (§ 737), la correction du groupe *βad* est évidente : *β* porte **երեք**, *a* **երիս**, et *d* seul a la forme correcte **երիւք** qu'on attend en regard de **երկու** des autres manuscrits (**երեսուն եւ երկու ընկերաւքն**). Aux paragraphes 737, 759, 766 (p. 57, 61 et 63 de l'édition de P. de Lagarde), la traduction grecque a toujours 33, et non 32; mais l'accord est fortuit, comme le montre le paragraphe 759, où la famille *βad* porte 32; et le nombre 32 résulte d'un essai malheureux d'harmonisation des textes, comme on le voit au paragraphe 768, où il est encore question de 33 compagnes (il est tombé une ligne dans le texte grec, mais on devine aisément quel était le texte de l'original dont le copiste a sauté cette ligne); ici le contexte montre qu'il ne peut être question que de 32, puisque le martyr isolé est mentionné à part. Du reste, au paragraphe 199, p. 107, l. 12, où tous les manuscrits arméniens ont **երեսուն եւ երկու**, la traduction grecque (p. 43) a la forme correspondante. Le paragraphe 209 fournit le nombre total des martyrs, qui est 37; ce nombre se retrouve aussi dans la traduction grecque (p. 43);

seul des manuscrits collationnés, *b* a 36, sans doute pour rétablir la concordance avec le paragraphe 199; le correcteur avait perdu de vue le paragraphe 201. Au paragraphe 210, l. 16, **երեսուն եւ երեք** est une addition postérieure, car le nom de nombre ne se retrouve pas en grec; et la forme **երէք** est incorrecte, comme l'a vu le correcteur qui a remplacé **երէք** par **երիւք** dans *a*. — Tout le flottement qui vient d'être décrit est important pour la constitution du texte, et sans doute plus encore pour la critique d'Agathange; car nulle part le caractère composite de l'histoire légendaire connue sous le nom d'Agathange ne se manifeste plus que dans les répétitions, les contradictions et les complications du récit relatif à la construction des trois chapelles.

P. 460, l. 13-14 (§ 874). Les éditeurs lisent *յաշխարհն Իտալիայւոյ*, *յերկիրն Դաղմատիայւոյ*, mais ces deux derniers mots ne figurent pas dans la famille *ad*, et **Ա Բ** ont *յաշխարհն*, et non *յերկիրն*; en réalité, il y a ici deux fois la même chose, car on sait que dans l'Évangile *դաղմատերէն* traduit ῥωμαϊστί, J., XIX, 20 (cf. L., XXIII, 38); la traduction grecque n'a rien qui réponde à ce double emploi; on y lit simplement ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰταλῶν. — Du reste, le texte de tout ce passage est assez incertain en arménien. — Au contraire, p. 461, l. 1 (§ 875), la traduction grecque montre que l'omission de *իսկոյն*. . . . . . *զոր* dans *ad* est un simple accident, dû à l'identité des initiales de *զորմէ* et de *զոր*.

P. 101, l. 5-6 (§ 183), on voit bien comment les groupes *ad* et *b* sont corrigés et à quel point il faut s'en méfier; le texte admis par les éditeurs n'est exactement celui d'aucun de leurs manuscrits; le groupe **Ա Բ** a *ժառանգել քեզ զանցաւորս որ ոչ ինչ է այսաւր եւ վաղիւն կորնչի*, ce qui répond à la traduction grecque : τὰ πρόσκαιρα ἐπιθυμῆσαι, τὰ μηδὲν ὄντα σήμερον καὶ αὔριον ἀπολλύμενα; mais les singuliers **է** et **կորնչի** ont choqué, bien qu'ils s'expliquent aisément comme faisant

partie d'une apposition (« ce qui... »); les manuscrits *ad* ont donc *որ ոչ ինչ իսկ են*, mais la correction n'a pas été faite jusqu'au bout, et *d* conserve *կորնչի*, qui est devenu *կորնչին* dans *a;* R a *որ ոչ ինչ իսկ է. այսաւր է եւ վաղիւ կոր-նչի*, sans aucun pluriel, mais avec une phrase commençant à *այսաւր*; la correction de *b* est autre, et en partie voisine de celle de R : *որ ոչ ինչ իսկ են, որ այսաւր է եւ վաղիւն կորնչի.* Par malheur, c'est de cette correction de certains manuscrits que se sont inspirés les éditeurs; c'est la plus éloignée du texte ancien assurément.

Un examen attentif des cas de ce genre permettrait sans doute de déterminer la valeur de la tradition et de caractériser chacune des familles de manuscrits.

Même au point de vue de l'utilisation du texte en matière de grammaire, la traduction grecque peut donner des indications utiles. Ainsi p. 433, l. 14 (§ 831) et p. 434, l. 7 (§ 833), les éditeurs ont suivi la leçon *մարդկաւ*. Or, il est vrai que le seul exemple de l'instrumental fourni par la Concordance de la Bible arménienne pour *մարդիկ* est *մարդկաւ*, Ézéchiel, xxxvi, 38, où le texte est aussi incertain et où l'édition de Zohrab donne une variante à texte entièrement différent; au contraire les exemples du génitif-datif-locatif *մարդ-կան* et de l'ablatif *մարդկանէ* sont innombrables; on rapprochera le cas de *անդրանիկ*, *անդրանկան*, *անդրանկաւ*, différent de celui de *աղջիկ*, *աղջկան*, *աղջկամբ*. Du reste le texte de l'Ancien Testament arménien, édité d'après des manuscrits peu anciens, est mal sûr. Les deux exemples d'Agathange seraient donc précieux. Or, celui du paragraphe 832 se trouve dans un passage où le texte varie sensiblement d'un manuscrit à l'autre, où *b* a la leçon *մարդկան բանակաւն* au lieu de *մարդկաւն*, et où la traduction grecque n'a rien de correspondant à ce groupe de mots : l'addition du gros de l'armée aux chefs a tout l'air d'être postérieure, et cet exemple de

մարդկաւ ne prouve pas pour la langue classique. Quant à l'exemple du paragraphe 833, les mss. Ա Բ ont *մարդկամբ*, et d'autre part la traduction grecque répond à ce terme vague par un mot précis *εἰς τοὺς βαπτιζομένους*; le témoignage n'est donc pas non plus au-dessus du doute. On voit par ce détail avec quelles précautions on doit utiliser le texte d'Agathange. — P. 90, l. 16 (§ 163) *մարդկաւն*, *b* et *a d*, est une variante de *ամբոխիւն*; le texte grec, très divergent dans tout ce morceau, n'enseigne rien du tout, mais ferait plutôt attendre *մարդկաւ*; le texte étant flottant ici, on ne peut s'appuyer sur cet exemple.

Toutefois, il importe de noter que l'original sur lequel a été faite la traduction grecque renfermait déjà une partie des fautes qu'on peut reconnaître dans l'archétype des manuscrits arméniens.

P. 35, l. 13 (§ 62). Le *անհնարին թշնամանս* admis par les éditeurs est impossible : on attend *զ-* devant le groupe; les familles *b* et *β a d* (avec *α*) ont le génitif *թշնամանաց* qui représente sans doute l'état de l'archétype; car le grec a aussi le génitif *τῆς ἀπεράντου λοιδορίας*; ce génitif, impossible à construire, aura été corrigé maladroitement en *թշնամանս* par l'auteur de l'archétype de la famille Ա Բ. La correction reste à trouver; il suffit de noter ici que le texte de l'original commun de la traduction grecque et de l'archétype arménien était fautif.

P. 65, l. 6 et suiv. (§ 110). Le texte est manifestement fautif : *զՈրդին* et *զՀոգի* ne peuvent être construits avec le datif *Աստուծոյ* (*իմոյ*, qui manque dans les manuscrits collationnés et dans R, et dont les éditeurs n'indiquent pas l'origine, mais qui a son pendant dans le grec *μου*, n'est pas correct; il faudrait *իմում*); on est en présence d'une énumération des personnes de la Trinité ajoutée après coup,

comme dans l'exemple cité ci-dessus, p. 462; seulement ici la traduction grecque participe à l'addition.

P. 40, l. 14-15 (§ 72). *զի համեմեսցեն զանհամութիւնս իմ ստուգութեամբ աղիւն ճշմարտութեան որ ոչ անցանէ*; le mot *ճշմարտութեան* fait double emploi avec *ստուգութեամբ*, avec lequel il se construit mal et dont il semble être une glose; or, le texte grec a *ἐξήρτυσεν τὴν ἐμὴν ἀνοσΊίαν ἐν ἀληθινῷ καὶ εἰλικρινεῖ καὶ ἀδιαφθόρῳ ἅλατι.*

P. 409, l. 5 (§ 785). Les éditeurs lisent *յամուր տեղին անուանեալ Անի, ի Թագաւորաբնակ կայեանսն*, ce qui est possible au point de vue grammatical, mais qui ne se trouve dans aucun manuscrit et représente une rationalisation du texte, non une restauration qui explique l'origine des fautes. Le passage était corrompu dès avant la traduction grecque, où on lit (p. 67 de l'édition P. de Lagarde): *εἰς ὀχυρότατον τόπον, καλούμενον Ιανι, βασιλικὸν οἶκον*, ce qui suppose *յամուր տեղին (յ)անուանեալ յանի*; le traducteur, trompé par *անուանեալ*, n'a pas compris le nom d'Ani; lui ou un correcteur a ensuite reconnu l'erreur et a mis deux points sur l'*ι* de *ιανι*. Les manuscrits arméniens ont : *յամուր տեղին յանի, Թագաւորաբնակ կայեանսն* Ա Բ; *յ. տեղին անուանեալ տեղւոյն յանի ի Թ. կ.* b; *յ. տեղին անուանեալ* (ou *յանուանեալ*) *ի Թ. կ.* β a d; *յամուրս տեղին յանուանեալ յանի ի Թագաւորականն կայեանսն* R; le texte était donc corrompu dès une date ancienne, et l'on ne peut tenter une restitution à coup sûr; on a l'impression que *յԱնի*, qui manque dans β a d, a été éliminé accidentellement par un essai de correction, et qu'on est devant une glose compliquée où *անուանեալ* et *յԱնի* ont été embrouillés. Aucun des textes n'est exempt de cette glose, puisqu'on a *անուանեալ* dans β a d,

P. 409, l. 16-17 (§ 786), il y a de fortes divergences entre les manuscrits; le texte grec diverge d'avec tous les manuscrits

arméniens; ceci confirme qu'ici on ne saurait découvrir le texte ancien et aurait mérité d'être noté. D'une manière générale, tandis que les premières pages de l'histoire d'Agathange présentent un texte défini dont les divers manuscrits ne s'écartent que par suite des erreurs qui se produisent normalement dans la transmission des textes, la suite présente un peu partout des différences de rédaction; et l'on est en présence d'un texte non complètement fixé.

De même, p. 407, l. 8 (§ 783), les manuscrits divergent : **Ա Բ** a *զարշակունեացն տոհմի որեարս*, *β a d* *զարշակունեաց տոհմի որեարն*, *b* *զարշակունեայ տոհմին* (R *զարշակունեաց տոհմի որէրն*). La leçon de *b* a l'avantage d'être tout à fait correcte au point de vue de la langue classique, avec son article tombant sur le déterminé, non sur le génitif déterminant, parce que celui-ci est un nom propre. Le mot collectif *որեար*, qui ne figure pas dans cette leçon du ms. *b*, est doublement suspect, d'abord parce qu'il est rare chez les auteurs d'époque classique autres que Lazare de Pharpi de qui la langue a un certain caractère de vulgarisme (on ne signale ce mot dans toute la Bible que trois fois dans la Genèse, dont deux dans un seul et même endroit), et ensuite parce que **Ա Բ** le présentent sous la forme incorrecte *որեարս* (et R avec l'orthographe médiévale *որէր*); or, le grec n'a que *τὸ τῶν Ἀρσακιδῶν γένος*. Le passage parallèle de Koriwn que citent les éditeurs, *զմամիկոնեանն որեարն*, est différent. En revanche, le grec a plus loin *καὶ οἱ λοιποὶ τοῦ αὐτοῦ γένους* dont l'équivalent ne se retrouve pas dans les manuscrits arméniens et qui rend l'idée indiquée par *որեար*. De même encore p. 407, l. 12, où dans *b* on lit *ընդ ամենայն երկիր* en regard de *ընդ ամենայն տեղիս* des autres manuscrits, le grec n'a la traduction ni de *տեղիս* ni de *երկիր* (dont le ms. R n'a en effet pas l'équivalent); ici encore, le texte parallèle de Koriwn diverge d'avec celui du ms. *b*. Quant à la fin du paragraphe 782,

p. 407, l. 5-7, où les manuscrits arméniens concordent mal entre eux, la traduction grecque réfléchit un texte où les mêmes idées sont exprimées sous une autre forme. Le texte de toute cette partie d'Agathange était flottant.

Bien que la traduction grecque soit exempte d'une partie notable des fautes de l'archétype arménien, elle a donc été faite sur un texte déjà corrompu, souvent mal fixé, et dont les altérations ou les incertitudes (surtout dans la dernière partie d'Agathange) concordent avec celles des manuscrits.

Au point de vue grammatical, l'édition — qui apporte sur bien des points des améliorations, qui, par exemple § 138 (p. 79, l. 1) donne la forme correcte *ընդակեր* au lieu de l'impossible *ունդակեր* — laisse parfois à désirer. Ainsi p. 66, l. 5 (§ 112), on voit mal pourquoi le locatif correct *ի գետնի* qu'offrent les manuscrits dépouillés (et qui concorde avec le grec *ἐν τῇ γῇ*) a été remplacé par *ի վերայ գետնի* de R, qui est impossible : on sait que le génitif de *գետին* est *գետնոյ*. — P. 99, l. 19 et p. 100, l. 1 (§ 180), *հարսանեացն զպարսն* ne semble pas correct; on attend *զհարսանեացն պարս*; or, la famille *ad* a *զհարսանեացն* d'accord avec **Ա.Ջ** (*զհարսանեաց* **Ի Դ**) et *b* d'accord avec **Ա.Ջ** a *պարս* (*պարսն a* **Ի**, *զպարսն d*); la leçon admise, qui n'est pas correcte, n'est donc pas fondée sur l'autorité des manuscrits. — P. 65, l. 20 (§ 111), *պաշտմանէ* est une forme médiévale, ayant subi la chute de *ա* intérieur; la forme ancienne est *պաշտաման*է, conservée dans *b d*, d'après ce qu'indique l'apparat; p. 109, l. 9, les éditeurs ont bien *պաշտամանէ* avec leurs manuscrits; mais R a *պաշտմանէ*. On pourrait, il est vrai, se demander si *ի պաշտմանէ* ne serait pas une glose, et si dès lors l'orthographe médiévale ne serait pas justifiée; mais rien ne l'indique, et du reste le grec a le mot correspondant *ἀπὸ τῆς λατρείας*. — P. 64, l. 7 et 67,

l. 8, lire եկաց, avec augment et non կաց; en revanche կաց est sans doute correct dans les verbes groupés կաց պատմեաց p. 28, l. 8 et 12. Mais il fallait garder եհեղ p. 102, l. 15 (§ 187), avec tous les manuscrits. — P. 112, l. 13 (§ 109), il est impossible de construire սպանեալսն, qui est manifestement une glose, et dont le grec n'a pas l'équivalent; c'est ce սպանեալս qui a conduit à remplacer ամենայն par ամենեսեան dans la famille Ա Ի. — P. 404, l. 3 (§ 778), le mot զի est de trop; il a pénétré dans le texte par une mauvaise lecture de զ de զյառաջադոյն, qui manque dans *b* et dans la famille Ա Ի, et qui n'a sans doute été rétabli dans la famille *βad* que par correction; du reste tout le passage semble corrompu; le texte grec diverge d'avec celui des manuscrits, lequel comporte des mots inutiles նախնեացն et հնամեացն, ce dernier absent dans une bonne partie des manuscrits.— P. 467, l. 10 (§ 888). Les éditeurs admettent la leçon de *ab*, արտեւանաց; il s'agit d'une citation de *Ps.* CXXXI, 4, où l'édition de Venise a aussi արտեւանաց; mais ceci ne prouve rien, d'autant que les copistes et l'éditeur ont pu être influencés par le mot voisin իրանաց, construit parallèlement; et la forme արտեւանանց des autres manuscrits d'Agathange a plus de chances d'être la bonne; car tous les passages décisifs ont արտեւանունք, արտեւանամբք; et des copistes du moyen âge devaient distinguer difficilement արտեւանաց de արտեւանանց dans leur prononciation, puisque l'arménien tendait à développer une nasale après voyelle accentuée précédée de nasale et suivie de consonne, type մենծ, կարմունջ, etc. (cf. Karst, *Hist. Gramm. d. Kilikisch-Arm.*, p. 104, et surtout Adjarian, *Classification des dialectes arméniens*, p. 4, où la formule est donnée avec précision). A en juger par le dictionnaire de Venise, le mot մկանունք մկանանց a de même une variante մկանաց de la forme du génitif-datif-ablatif (pluriel); mais ici Agathange a

bien la forme *մկանանց* § 202 (p. 109, 2), sans aucune variante. Il est à noter que, près de ces formes du pluriel, on a *արտեւան* L., IV, 29 et *մկան* au singulier; cf. encore *մսան : մսանունք*.

L'orthographe est parfois aussi critiquable. Par exemple, p. 63, l. 12, les éditeurs lisent *բորակ*, sans doute sous l'influence de l'étymologie; mais presque tous les manuscrits ont *բարակ*, forme qui se retrouve dans l'édition de la Bible, Jér., II, 22 sans variante; la variante *բաւրակ*, qui se lit dans quelques-uns des manuscrits d'Agathange et que Hübschmann, *Arm. Gramm.*, p. 122, semble avoir tenue pour ancienne, à tort sans doute, n'est-elle pas due à une influence de la forme arabe? A ce propos, on remarquera qu'il serait bon, dans des éditions critiques de textes classiques, de renoncer à employer la lettre օ introduite au moyen âge, et de s'en tenir à la graphie originale, dont les traces ne sont pas rares dans les manuscrits, à savoir *աւ*. — P. 39, l. 7 (§ 69), on ne voit pas pourquoi les éditeurs ont préféré l'orthographe *մենքենայիւք* à *մեքենայիւք* qui figure dans leurs manuscrits (sur ces nasales développées, cf. ci-dessus, p. 477); la forme sans *ն* a toute chance d'être la plus ancienne. — P. 86, l. 1 (§ 150), c'est *ապակեգործութեան* qu'il convenait d'écrire, avec *a d* et Ա Բ, puisque le premier terme du composé est *ապակի*. — P. 385, l. 6, l'orthographe *աղբեւր* de *b* (et aussi de Ա Բ d'accord avec *b*, p. 390, l. 2, ou mieux encore dans les trois familles de manuscrits p. 390, l. 19) est sans doute meilleure que *աղբիւր* accepté par les éditeurs. De même p. 434, l. 5, l'orthographe du nominatif *եւղ*, donnée par *b* et par Ա, est celle qu'autorisent les vieux manuscrits de l'Évangile[1].

[1] Dans une édition critique où les manuscrits utilisés varient d'une page à l'autre et où il est tenu compte de morceaux de *Ճառընտիր*, il serait commode d'avoir, en tête des notes critiques de chaque page, la liste des manu-

La forme des noms propres d'origine étrangère est parfois incertaine. Par exemple les éditeurs ont admis une forme Արիստակէս partout; mais les manuscrits ont dans toutes les pages des variantes Առիստակէս et surtout Ռստակէս qui sont au moins aussi bien autorisées; et la forme Ἀρωστάκης de la traduction n'est pas en faveur de Արիստակէս; en tout cas Ռստակէս aurait dû figurer à l'index des noms propres. Quant au flottement connu entre Գրիգոր et Գրիգորիս, et à celui, plus inattendu, entre Տրդատ, Տրդատէս et Տրդատիոս, il indique évidemment le caractère composite du texte; mais il est malaisé d'en tirer parti dans le détail, d'autant plus que les manuscrits ne sont pas toujours d'accord. Là où il s'agit de Tiridate au point de vue arménien, la forme Տրդատ domine, et c'est celle qui intervient dans le récit, la première fois, § 36, sans variante indiquée; mais, dès le paragraphe 37, on lit Տրդատէս, aussi sans variante : à ce moment le jeune Tiridate est élevé dans l'empire grec; puis dans ce même paragraphe, à propos de la première rencontre de Grégoire (nommé ici Grigorios) et de Tiridate, on a Տրդատիոս, sans variantes. Dans tout le récit relatif à la guerre des Goths, et par suite à des choses qui se passent dans l'empire, on trouve Տրդատէս et Տրդատիոս; puis, quand Tiridate est roi d'Arménie, la forme Տրդատ reparaît au paragraphe 47. Le retour de la forme Տրդատիոս au paragraphe 791, au commencement du récit de l'ordination de Grégoire, n'est sans doute pas fortuit.

Comme le travail de MM. Ter-Mkrttchean et Kanayeanc est destiné à servir de modèle aux éditions ultérieures, il a

scrits utilisés dans cette page; une ligne y suffirait, et cela éviterait bien de la peine et bien des incertitudes à ceux qui consultent l'édition. — L'aspect typographique de l'édition est excellent; toutefois le դ et le ղ sont trop peu distincts l'un de l'autre.

paru bon de discuter avec quelque détail le texte admis et d'insister sur les critiques : presque toutes se ramènent, on le voit, à celle-ci que, après avoir relevé et bien classé les leçons des manuscrits qu'ils ont collationnés, les éditeurs n'ont pas poussé assez avant l'examen du texte. Mais il convient surtout de remercier les auteurs du travail énorme qu'ils ont fourni, de la sagacité qu'ils ont montrée dans le classement des manuscrits et dans le choix des variantes, de la méthode qu'ils ont appliquée. Le service qu'ils ont rendu à la philologie arménienne est de premier ordre : jamais encore un historien arménien n'avait été édité de cette manière, et le texte d'Agathange est le premier dont on puisse aborder la critique, comme on vient d'essayer de le montrer par les exemples précédents. Le travail critique ne sera, du reste, ni court ni facile; car le texte des historiens arméniens a sûrement été maltraité d'une manière très grave par des copistes peu soigneux et par des remanieurs qui ont procédé avec un grand arbitraire.

Le texte n'est pas renouvelé d'une manière essentielle au point de vue historique, et les traductions qui ont été faites ne perdent pas leur utilité. Mais les arménisants ne pourront plus lire Agathange que dans cette édition; ceux qui s'intéressent à la langue y trouveront pour la première fois un texte vraiment utilisable; et surtout ils apprendront à se défier d'un document où se rencontrent tant de gloses, tant de passages à rédactions multiples, tant de choses, en un mot, dont on a lieu de croire qu'elles ne datent pas du ve siècle. De plus, beaucoup des variantes qui figurent au bas des pages intéresseront ceux qui s'occupent de l'histoire de la langue arménienne au moyen âge, pour laquelle les données de cet ordre fournissent des matériaux abondants, encore presque inutilisés. L'édition est précieuse à tous égards. Maintenant que le terrain est déblayé, on souhaitera que tous les manuscrits existants soient étudiés et confrontés avec la nouvelle

édition; la chose est désormais relativement aisée; et, une fois ce travail fait, il sera possible d'entreprendre plus tard une édition définitive, dont on voit dès maintenant l'immense difficulté. On n'aura jamais un texte arrêté, puisque sans doute il n'en a jamais été fixé un; mais on mettra de plus en plus en évidence l'état flottant de la rédaction, la liberté avec laquelle ont procédé les correcteurs, les copistes et les glossateurs.

NOTE

SUR

LES POIDS MÉDICAUX ARABES,

PAR

M. J.-A. DECOURDEMANCHE.

Dans leur ensemble, les poids utilisés par les médecins arabes sont ceux détaillés dans les appendices sur les poids et mesures, placés à la suite des Œuvres de Galien; les uns attribués à Galien (le pseudo-Galien), les autres à Cleopatra (la pseudo-Cleopatra).

Ces poids sont de deux sortes :

Les uns sont basés sur la drachme attique (4 grammes un quart);

Les autres, improprement appelés mesures de capacité, ont, pour base simultanée, le denier d'argent romain (3 gr. 2/5) et le solidus romain (4 gr. 53 1/3).

Les premiers étaient employés pour les matières sèches, les seconds pour les liquides (les huiles en particulier), les médicaments gras et le miel.

Nous parlerons, tout d'abord, des poids grecs, autrement dit de ceux dérivés de la drachme attique; ensuite nous traiterons des poids du système mercantile romain, désignés d'ordinaire sous le nom de mesures de capacité.

I. POIDS DU SYSTÈME ATTIQUE.

Ces poids se détaillent comme suit :

Grain d'orge								1	0g 059 1/36
Arræus ou chalque							1	1 1/2	0 088 13/24
Silique ou kération						1	2 2/3	4	0 23 11/18
Lupin					1	2	5 1/3	8	0 47 2/9
Obole				1	2 1/2	3	8	12	0 708 1/3
Scrupule ou gramma			1	2	3	6	16	24	1 41 2/3
Drachme		1	3	6	9	18	48	72	4 25
Once	1	8	24	48	72	144	384	576	34
Libra égypto-romaine	10	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	340
Mine attique faible	12	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	408
Mine attique normale	12 1/2	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	425
Mine italique	15	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	510
Mine italo-égyptienne	16	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	544
Mine ptolémaïque	18	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	612
Mine alexandrine romaine	20	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	680

A. Justification du tableau.

Grain d'orge. « Une obole est égale à trois qîrats de 4 grains d'orge chacun (Yohanna ibn Sérapion)[1]. » Ibn Sérapion vivait dans la deuxième moitié du IXe siècle de l'ère chrétienne.

Once et ses composantes. « Uncia habet drachmas 8 et holcæ dicuntur[2]. » — « Uncia habet drachmas 8, scrupulos 24, obolos 48, lupinos 72, siliquas 144, æreos 384. Vocatur et alio nomine Tetrassaron Italicon, id est quatrussis italicus[3]. »

(1) Sauvaire, *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes*, Poids, p. 15.

(2) Œuvres de Galien, Venise, 1550, t. IV, p. 275.

(3) *Ibid.*, ex libris Cleopatræ, *De ponderibus et mensuris*, t. IV, p. 276.

Libra. «Mina italica est libra et semis[1].» Comme le tableau indique que la mine italique contient 15 onces, la *libra* ressort nécessairement à 10 onces, puisque la mine italique, d'une fois et demie la livre, contient 15 onces.

Mines. «Mina attica habet uncias 12. Mina attica habet uncias 12 1/2. Alia mina (italica) habet uncias 15. Mina Ægyptia habet uncias 16. Ptolemaïca uncias 18. Mina romana uncias 20[2].»

La livre de 10 onces n'est autre que la livre égypto-romaine de 340 grammes. La mine romaine de 680 grammes, dite aussi alexandrine par Dioscoride, n'est autre que le *mann* égypto-arabe, double de la livre (*rothl* en arabe) de 340 grammes.

La mine italo-égyptienne de 544 grammmes est celle déterminée par saint Épiphane : «Italica mina quadraginta staterum est; id est unciarum viginti, sive libræ unus et bessis[3].»

Cette mine se détaille comme suit :

Drachme..................................			1	3g 40
Statère ou tetradrachme (demi-once)......		1	4	13 60
Mine (égale à la petite mine babylonienne).	1	40	160	544

Or, une livre romaine de 326 gr. 40, plus ses 2/3 (bessis), soit 217 gr. 60, égale bien 544 grammes. La drachme de 3 gr. 40 n'est autre que le denier d'argent romain (1/8 de l'once romaine de 27 gr. 20) et 12 de ces onces correspondent à la livre romaine de 326 gr. 40, comme 20 de ces mêmes onces se trouvent peser les 544 grammes indiqués.

Quand les médecins parlent de mine, sans autre désignation, il s'agit de celle de 16 onces de 34 grammes, soit de

(1) OEuvres de Galien, Venise, 1550, t. IV, p. 276.

(2) *Ibid.*, p. 275 et 276.

(3) Saint Épiphane, *De mensuris et ponderibus*, t. II, p. 183.

la mine de 544 grammes. En effet, on lit dans Dioscoride : «Mina secundum medendi usum pendit uncias 16.»

B. Dénominations arabes des poids légaux.

Grain d'orge. شعيرة **chaïrè,* grain d'orge[1].

Arræus. أرزّة **areuzzè,* grain de riz; جلقوس **djalqous*, en grec χαλκοῦς, chalque; à comparer avec ὀλκή, drachme.

Silique. قيراط *qirât,* carat; en grec κεράτιον.

Grain de carroube. خرّوبة **kharrouba,* graine de caroubier.

Lupin. لبنا **lebna,* لبّة *lubbè,* ترمسة **teurmeusa* (en latin *tremissis*), بومس **boumous,* رمية **ramieh.*

Obole. En grec ὀβολός, ابولوس **oboulous,* ابولوا **obolou,* ايلو **oylou,* ايولس **oyoulos,* ايولوس **oyoulous,* اثولوس **oçoulous,* ثولوس **tsoulous,* لوج **loudj,* لوح *louh,* trait de comput tracé sur une planchette. Cette dernière expression vient du sens de dix et de sixième, car le trait sur la planchette, après neuf points, indique, à la fois, dix et un sixième sexagésimal. Citons encore les expressions techniques monétaires : دانق *daneq* en arabe, تنك *teng* en persan, طانه *thanè* et دانه *danè* en turc (dont le sens propre est un sixième) appliquées à l'obole, en raison du fait que celle-ci est le sixième de la drachme. Ces expressions sont peut-être en rapport avec celle indo-européenne *dant, dent,* en persan دندان *dandan* (avec une forme plurielle pour le singulier), la dent étant placée, dans le cordon de comput sexagésimal, à la dixième place, et indiquant le sixième de l'unité 60. قالقوس

[1] Chacune des expressions marquées d'un astérique se retrouve dans Sauvaire, *Matériaux...*, soit dans l'ordre alphabétique de la deuxième partie (poids), soit dans celui de la troisième (mesures).

**qalqous*, c'est-à-dire le chalque, dont 8 font une obole, qui, par erreur, aura été pris pour l'obole, dont 8 font une once.

Scrupule. En grec γράμμα, غرمي **gramy,* كرمه **kermè,* نواة **néwat,* noyau de datte; باقلاة **bâquélah,* باقلة *baqlè,* باقلاية **bâquelyè,* باقلانة **baqlanè,* باقلي *baquelly.* Ces diverses expressions paraissent en relation avec باقلي *bâqly,* fève en arabe. حمّصة **hommosè,* pois chiche, حمش **hemach,* corruption de *hommosè,* قوامس **qouames,* قوامي **quamy,* en grec κύαμος, سامونا **sâmounâ,* ساموتا, **samoutâ,* شامونا **chamouna.*

Drachme. En grec ὁλκή; خلقون **khalqoun,* اليقي *olyqy.* Grec δραχμή; درخمي **darakhmy,* درهم **derham,* باطريغمون *baterynamoun* (du latin *patrimonium ?*), بندقة **bondouqâ,* noisette.

Once. En grec οὐγγία, اوقية *oqyè,* اون **oun,* اونقوش **ounqôch,* اكرن **akron.*

Livre. En grec λίτρα. Arabe رطل **rothl,* qui est, peut-être, un retournement en *r-t-l* de *l-t-r* de *litra,* λίτρα. Arabe également : لدرة **ladra.*

Mine. En grec μνᾶ, منّ *menn* et منا **mana.*

C. Autres dénominations arabes de poids grecs.

اساريون **asarioun,* en grec ἀσσάριον, didrachme, 2 drachmes, soit 8 gr. 1/2.

استار **estar,* en grec σ7ατήρ, tétradrachme, statère, soit 17 grammes.

بابوسنة **babousanè,* didrachme, soit 8 gr. 1/2 (arabe ثنا **çena,* double?).

بولوس *boulous, 12 drachmes, soit 51 grammes.

تامقسقطا *tamaqsaqtha, tridrachme, soit 12 gr. 3/4.

تمرة *tamrah, datte; une drachme et demie, soit 6 gr. 3/8.

ثانق *çaneq et ثانو *çanou (en rapport avec دانق daneq, un sixième), 6 drachmes, soit 25 gr. 1/2.

جلوزة *djalouzè, une demi-drachme, soit 2 gr. 1/8. En relation avec ثلث thalâth, trois, par le motif que la demi-drachme est de 3 oboles.

جلون *djaloun, trois quarts de drachme, soit 3 gr. 18 3/4, également en relation avec ثلث, trois, le ث final ayant été écrit ن dans جلون pour جلوس égalant ثلث.

جوزة *djewzè, noix, 4 drachmes, un tétradrachme, un statère, soit 17 grammes. La noix (sous-entendu كبيرة kebir, grande), 6 drachmes, soit 25 grammes 1/2. La noix royale, sept drachmes, soit 29 gr. 3/4. La noix nabatéenne, une drachme, soit 4 gr. 1/4.

دحمس *dahmes et دحماس *dahmas, 3 drachmes, soit 13 gr. 3/4.

سامى صغير *samy saghir, petit samy, 6 drachmes, soit 25 gr. 1/2. Cette expression paraît être alliée à ثمان seman, huit en arabe. Le petit samy de 6 drachmes laisse, en effet, supposer l'existence d'un grand samy de 12 drachmes, double du petit, ce qui constituerait le huitième d'un rothl arabe, ordinairement composé de 12 onces à 8 drachmes l'once, ce qui fait 96 drachmes au rothl et 12 drachmes pour 1/8e de rothl. Le mot ثمان seman aurait été d'abord écrit صامى, puis سامى sâmy.

سطاطس *sathatos, statère, 4 drachmes, soit 17 grammes.

سطل *sathl, 6 drachmes, soit 25 gr. 1/2.

سعبار *sabar. 20 oboles, 3 drachmes 1/3 soit 14 gr. 1/6; le sicle égyptien.

سقلوس *seqlos, sicle. deux drachmes. soit 8 gr. 1/2.

سليقون *siliqoun, une once et demie, soit un sicilicus, 51 grammes. C'est le sicilicus du pseudo-Galien, du dixième de la mine italique de 510 grammes [1].

صدفة *cedfè, صرفة *cerfè. La petite, 3 drachmes, soit 12 gr. 3/4; la grande, 6 drachmes. soit 25 gr. 50.

ضدس *cèdes et ضرس cerès, 2 drachmes, soit 8 gr. 1/2. Cette expression semble alliée à سادس sadès, sixième, en arabe, car 2 drachmes constituent le sixième de l'une des onces arabes les plus courantes, celle constituée par 12 drachmes, les 12 onces formant le rothl (livre) de 144 drachmes.

طاطارطيموريون *thatharthimourioun, une drachme, soit 4 gr. 1/4. C'est, semble-t-il, la transcription arabe de l'expression turque تاتار دمورك tatar demirin, laquelle désigne le foulous (drachme) de fer de l'Asie centrale. En turc دمور demir veut dire fer et تاتار tatar apparaît plutôt ici comme une corruption de statère que comme ayant le sens ordinaire de tatar qui est : tartare, mongol. En vue de rendre leurs ordonnances incompréhensibles les médecins emploient volontiers des expressions rares ou des mots écorchés.

عرماما *aramama, عرمانا *aramana, un quart de drachme, soit 1 gr. 1/16. Ce mot semble être allié avec الرُّبْع er-rob, le quart,

[1] OEuvres de Galien, p. 276

en arabe, augmenté d'une particule finale انا *ana,* mot persan qui a la signification de poul, liard.

عرمى **aramy,* 2 drachmes 1/2, soit 10 gr. 5/8. Paraît également en relation avec الرُّبع *er-rob,* le quart. En effet, 2 drachmes 1/2 forment le quart du sicilicus, autrement dit de la petite mine, dixième de la mine proprement dite. Il s'agit ici du sicilicus lagide, autrement dénommé *outen,* de 42 gr. 1/2.

فنج **fendj,* فج **fidj,* فيجى **fidji,* 10 drachmes, soit 42 gr. 1/2. C'est l'*outen* lagide.

قبضة **qebçé,* tridrachme, soit 13 gr. 3/4.

قجالنارس **qadjalnaros,* une drachme et demie, soit 5 gr. 3/8. Il paraît s'agir ici de la transcription de l'expression turque كوچك نارنج *kutchuk narenj,* littéralement : petite orange, ce qui est le nom d'une petite prune jaune.

هيمان **haïman,* hémine, 25 estars ou 100 drachmes, soit la mine attique de 425 grammes, laquelle est considérée ici comme une demi-mine, par rapport à la mine égyptienne de 850 grammes, soixantième partie du talent égyptien de 42 kilogr. 500.

وارسيون *warsioun,* 2 drachmes 1/2, soit 10 gr. 5/8.

II. POIDS DU SYSTÈME ROMAIN.

Rappelons-le une fois de plus, l'appellation de «mesures de capacité» est impropre, quand on en fait usage au regard du monde ancien. Jamais, dans l'antiquité, on n'achetait au volume, à la mesure; toutes les transactions s'opéraient sur la base du poids. Cependant, et c'est le cas pour les Romains,

il coexistait souvent, chez un même peuple, deux sortes de poids : ceux monétaires et ceux mercantiles. Les premiers s'employaient pour les métaux et les matières précieuses pesées nues; les autres pour les denrées alimentaires et les marchandises communes pesées couvertes, ce qui était indispensable pour les liquides, nécessairement contenus dans un vase. La tare des enveloppes ou récipients était déduite du poids brut.

Le système pondéral mercantile romain se résume dans le tableau suivant :

DRACHMES de 3g 40.	DRACHMES de 4g 53 1/3											
13 1/3	10	Cyathe......................................									1	45g 1/3
20	15	Acétabule......								1	1 1/2	68g
40	30	Quartus............................							1	2	3	136
80	60	Hemine ou cotyle..................						1	2	4	6	272
160	120	Sextaire ou sexte...............					1	2	4	8	12	544
960	720	Conge...				1	6	12	24	48	72	3k 264
3,840	2,880	Urna (modius ancien).....			1	4	24	48	96	192	284	13 056
7,680	5,760	Amphore ou quadrantal.		1	2	8	48	96	192	384	576	26 112
2,560	1,920	Modius nouveau....	1	1/3	2/3	2 2/3	16	32	64	128	192	8 704

Inutile, ce nous semble, de justifier de l'existence de ces éléments et leurs relations; ce sont choses universellement connues en métrologie.

Ici, l'once de 34 grammes du système attique n'est plus divisée en 8 drachmes de 4 gr. 1/4 l'une, mais en 10 drachmes de 3 gr. 40 l'une et en 6 drachmes 2/3 de 4 gr. 53 1/3 l'une.

Les médecins de l'école de Galien et ceux arabes ont employé ces poids tels qu'ils sont indiqués, sauf quand ils avaient à prescrire des huiles, des médicaments gras ou du miel. En ces cas, pour tenir compte de la différence de densité avec le vin ou l'eau, base des poids mentionnés, ceux mis dans la balance étaient modifiés. Il était admis, pour ce faire, que l'huile pesait les neuf dixièmes de l'eau et que le miel pesait

une fois et demie autant que l'huile, soit 135 p. 100 par rapport à l'eau. Par suite, le conge d'huile, par exemple, ne se trouvait peser que les neuf dixièmes du poids-type indiqué au tableau, soit 2 kilogr. 937 6/10 pesants d'huile, au lieu des 3 kilogr. 264. On ne mettait donc alors dans la balance qu'un poids de 2 kilogr. 937 6/10. Le poids du conge de miel (une fois et demie celui de l'huile) était, en conséquence de ce qui vient d'être dit, de 4 kilogr. 406 4/10.

Il est, on le voit, indispensable de tenir compte des densités conventionnelles, quand on se trouve en présence d'une indication médicale de poids. Par exemple, s'il est mentionné un conge de 648 drachmes il est certain qu'il s'agit d'un conge d'huile, car 648 drachmes sont les neuf dixièmes des 720 drachmes, de 4 gr. 53 1/3 l'une, qui constituent le conge d'eau, comme il est mentionné au tableau.

Chez les Arabes, vers le moyen âge, certains médecins, assez rares du reste, ont admis, comme densités conventionnelles, les neuf dixièmes ordinaires en ce qui concerne l'huile, mais, pour le miel, ils ont élevé la densité à une fois et deux tiers celle de l'eau, soit à 166 2/3 p. 100, au lieu des 135 p. 100 précédents.

Au tableau, nous avons joint l'équivalence de chaque unité en drachmes de 3 gr. 40 et en drachmes de 4 gr. 53 1/3. Les médecins arabes, qui prenaient la drachme attique pour base de l'évaluation des poids du groupe monétaire, employaient en outre deux façons différentes d'indiquer l'équivalence des poids mercantiles : l'une en drachmes de 3 gr. 40, c'est-à-dire en deniers romains de 96 à la livre (tel est le système du pseudo-Galien, en même temps le plus généralement suivi); l'autre en drachmes de 4 gr. 53 1/3, soit en solidus romains ou sextules, de 72 à la livre romaine de 326 gr. 2/5. C'est le système de la pseudo-Cleopatra.

Chacune de ces drachmes est divisée, chez les médecins,

sur les bases appliquées à la drachme attique, autrement dit en 72 grains, 48 arræus, 18 siliques, 9 lupins, 6 oboles et 3 scrupules. Ainsi l'on a :

								DRACHMES de 3g 40.	DRACHMES de 4g 53 1/3.
Grain							1	0g 047 2/9	0g 062 26/27
Arræus						1	1 1/2	0 075 7/9	0 094 4/9
Silique					1	2 2/3	4	0 188 8/9	0 251 23/27
Lupin				1	2	5 1/3	8	0 377 7/9	0 503 19/27
Obole			1	1 1/2	3	8	12	0 566 2/3	0 75 5/9
Scrupule		1	2	3	6	12	24	1 13 1/3	1 5 1/9
Drachme	1	3	6	9	18	48	72	3 40	4 53 1/3

Cela dit, indiquons les noms arabes des diverses unités pondérales mentionnées au tableau.

A. Désignations arabes des poids romains.

Cyathe. En grec *κύαθος*, latin *cyathus*, قواتوس, **qouâtous*, قرانوس **qéranous*, قرالش **qeralouch*, قراش **qorach*, قرانوس **qéranous*, قوانوس **qouanous*, فوانوس **fouanous*, كرانوس **koranous*, كدانوس *kédanous*, ناطل *nathel*, نيطل **nythel*[1]; بولوس **boulous*, obole, le cyathe étant le sixième du cotyle, comme l'obole est le sixième de la drachme.

Acétabule. Grec *ὀξύβαφον*, latin *acetabulum*, اوكسوبافن **oksoubafoun*, اوكسونافن **oksounafoun*, كسونافن **késounafoun*, كسونا **késouna*, سونافى **sounafi*. Le demi-acétabule (once) est dénommé كسيون **kesioun*.

Quartus. قرتوس *qârtous*, كرتوس **kertoûs*, قارولة **qârooulé*, كسونوس **késoûnoûs*, كنسا **kensa*. On remarquera l'analogie entre ces deux dernières expressions et la dernière citée à pro-

(1) En arabe ناطل signifie «coupe, verrée».

pos de l'acétabule. Le quartus reçoit ainsi des dénominations dérivées de celles appliquées à l'acébatule.

Cotyle. En grec *κοτύλη*, latin *tryblium*, قوطيل **qoutyl*, قوتولى **goutouly*, بوطولى **bouthouly*, قوطونى **gouthouny*, قرطولى **qerthouly*, قرطونى *qerthouny*, اطوبلين **athouïlin*, طروبليون *théroubilioun*, بريليون **bérihoun* (du grec *βαρύλλιον*, petite mesure), شعشعالة **chachalé*, لموردیقی **lemourdiki*. On a ici, ce semble, une transcription fautive de تمورليكى *temourliki* turc, poids de fer (تمور *timour*, fer), d'une demi-mine babylonienne de 544 grammes, soit de 272 grammes, comme le cotyle; اسطون **asatoun*, اسطرعلون **asteraloun*, استرون **estaroun*; ces deux appellations constituent des expansions de استر **estar*, statère. L'estar est une demi-once, comme le cotyle est une demi-sexte. Le cotyle est, dans ces expressions, considéré comme un grand statère, le statère de la sexte. Comme le cotyle de 272 grammes vaut 10 onces romaines de 27 gr. 20, soit 20 statères de 13 gr. 60, peut-être استرعلون *estaraloun* cache-t-il استر عشرون *estar acheroun*, 20 statères? Une autre expression pour cotyle est سُوكُرَّجَة **sokoradja*, forme qui paraît en relation avec سكر *sokkor*, sucre. La grande égale un cotyle, soit 272 grammes, la petite un demi-cotyle (le quartus) ou 136 grammes. Une évaluation de la grande sokoradja est de 6 estars 1/4, soit 25 drachmes; il s'agit là de 25 drachmes de 10 gr. 88 l'une, doubles sicles babyloniens ou doubles miliaresions romains de 5 gr. 44, soit ensemble 272 grammes, poids du cotyle.

Sextaire ou *sexte*. En grec *ξέσ7ης*, en latin *sextarius*; قسطس **qestès*, قست **qest*. Le double sextaire, de 1,088 grammes, se nomme بوقى **bouqy*.

Conge. En grec *χοῦς*, en latin *choüs* et *congius*; حوس **hous*, كوز **kouz*, خوس **khous*, جوش **djouch* (pluriel جواوش **djaouaouich*), جوص **djous*, جولوس *djoulous*, حنوس **hénous*, جونوس *djounous*

(pluriel جوانيس *djaouanis*), خوروش **khoroch*, خروس **khérous*, جوهين **djouhin*, قيعون **qyaoun*, الاسطيقى *élasatiqy*. Le demi-conge se dit خميان **khémian* et حميا *hémia* (ces deux expressions alliées à hémine, demi-mine), خرسفلا **kherséfla*, خالسفى **khalesfy*, خالسكى **khalesqy*, خاليتولى *khalitouly*. Pour deux tiers de conge, soit 2 kilogr. 176, on a جرة الصغير **djarra es-saghir*, petite amphore, سطيموس *sethymous*, سطينون **sethinoun*. Ces deux expressions semblent tirées de ست من *set man*, six mines, car deux tiers de conge, ou 2 kilogr. 176, correspondent, par approximation, à 6 mines de 340 grammes qui font 2 kilogr. 140. Pour deux conges on a فنامس **fénamous*, فناقس **fénaqous*, ضمادونة **dhamadouné*. Peut-être le début des deux premières expressions : فنا *féna* et le début de la troisième ضما *dhama*, doivent-ils être rapprochés de ثنا *çéna*, double en arabe. La finale قس *qous* et celle مس *mous* seraient pour خس *khous*, conge; دونه *douné* serait pour خونس **khounous*, *congius*, et l'on aurait, pour la valeur des trois expressions : double conge. Le quart de conge se dit ذرخانة **çerkhané*. Or ذر *çer*, atome en arabe, a pour sens technique : fraction, et خانه *khané* peut apparaître comme une déformation de خانس *khanous*, *congius*, conge, la syllabe finale نس *nous* ayant été lue نه *né* comme dans ضمادونة *damadouné*. La traduction serait : fraction de conge.

Urna. ارنوس **ournous*, ابنوس **abenous*, أعرنا **ourna*, أعربا **ourba*, ازنه *ourna*, ازبا **azba*. Il est évident que ابنوس *abenous* vient d'une déformation de ارنوس *ournous*. Il en est de même pour أعربا *ourba*, par rapport à أعرنا *ourna*. Le mot جرّة *djarra* est appliqué, tout à la fois, à l'amphore de 48 sextes, à l'urna de 24 sextes et aux 4 sextes des deux tiers de conge. Mais l'urna est dénommée, d'ordinaire, la grande djarra, et les deux tiers de conge sont désignés par petite djarra. La djarra, avec l'épithète d'italique, est d'ordinaire l'amphore. Le nom de بابل **babel* est donné à l'urna, désignée comme petit babel. Le

grand est, non pas de 24 sextes comme l'urna, mais de 150 sextes ou 81 kilogr. 800, ce qui constitue un double talent syrien de 40 kilogr. 800. Le بارس *baros, tiers du grand babel, contient 50 sextes, soit 50 petites mines babyloniennes de 544 grammes. Son poids est donc de 27 kilogr. 200, c'est-à-dire celui du talent des mille onces. Enfin, l'urna est dénommée ساسينة *sassinè, sassanide.

Amphore. جرّة *djarra, خروس *khérous,* حروس *hérous.* Ces deux dernières expressions, déjà employées pour le conge, semblent être appliquées par erreur à l'amphore; toutefois l'amphore est alors distinguée du conge par l'épithète «italique». Citons encore دورق *dawraq, دوّار *davvar* (tournant), قرصيك *qerçiq*, à rapprocher, peut-être, de قرص *qourç*, surface ronde, cercle, en arabe, appellation qui conviendrait assez à l'amphore. On trouve également, pour indiquer l'amphore, les expressions بناديمون *bénadimoun,* ماديمون *madémioun* et celle قرطمانا *qartamana.* En latin, l'amphore se dit *amphora* mais aussi *quadrantalis*, avec un début signifiant un carré, quatre, d'où قَرْطَ *qartha,* premier membre de la forme arabe complétée par مانا *mana*, mine. L'expression قرطمانا *qartamana* s'analyserait donc en «carré de mines». Cette désignation s'expliquerait par le fait que le nom de mine est parfois donné au triple de la petite mine babylonienne de 544 grammes, ce qui fait une mine de 1 kilogr. 632 comprenant 36 cyathes. Or, si l'on multiplie 36 cyathes par 4, l'on obtient 144 cyathes, qui, multipliées encore une fois par 4, donnent les 576 cyathes et les 26 kilogr. 112 du poids de l'amphore. Quant à l'expression دَوْرَق *dawraq,* qui a également le sens d'amphore, elle nous paraît née d'une mauvaise lecture ou corruption de جرّة *djarra,* amphore. Il est à noter que, sauf قرطمانا *qarthamana,* les expressions pour amphore sont d'ordinaire suivies de

l'épithète «italique», rendue par l'une des formes : الاطليقى *el-athaliqy*, الايطليقى *el-ithaliqy*, الانطالى *el-anthaly*, الانطاقى *el-anthaqy*, الاسطيقى *el-asthiqy*, اطيلى **athily*, اطيل **athyl*, اصليل *açlil*. Par erreur la forme الانطالى *el-anthaly* a été traduite par «d'Anthalia» (Satâlie) et celle الانطاقى *el-anthaqy* par «d'Antioche».

Citons, pour finir, quatre autres poids, lesquels ne figurent pas au tableau.

Mystrum ou *mystron*, en grec *μύστρον*, en latin *mystrum*, موسطرون **moustéroun*, مسطرون **mesthroûn*, مسطرن **masthroun*. Le grand mystrum est de 80 grammas ou de 113 gr. 1/3, il a pour appellations spéciales خميا **khemia*, خطما **khetma*, حيما **hima*. Le petit mystrum est de 20 grammas, soit de 28 gr. 1/3; il est désigné spécialement sous le nom de يمينا **yémina*, hémine, demi-mine.

Kération. En grec *κεράτιον*. Un acétabule et un cinquième, 24 drachmes de 3 gr. 40, soit 71 gr. 60. قيراط *qîrât*, قريوثيون *qeryouçioun*, قريونون **qeryounioun*, كراتونيون **kératounioun*, قرانوس **qéranous*, كرفوليون *kerfoulioun*. Le nom de kération, intrinsèquement sixième, donné à ce poids, s'explique par le fait que six de ces kérations, ensemble 384 drachmes, font une once de drachmes de même que l'once grecque se compose de 384 arræus.

Cochléria, cuillerée. قخليار *qokhliar*. Cette expression est employée pour exprimer diverses valeurs : 1° pour le tryblium ou hémine; 2° pour une drachme de 4 gr. 53 1/3 (pseudo-Cleopatra); 3° pour une demi-drachme de 3 gr. 40, soit 1 gr. 70; 4° pour une demi-drachme attique (Isidore de Séville).

IMPRIMERIE NATIONALE.

Cuillerée. ملعقة **mélaqè.* 2 drachmes ou 6 gr. 80, en médicaments gras; 4 drachmes ou 13 gr. 60 en miel. La petite cuillerée est d'une drachme ou 3 gr. 40 en médicaments gras et de 2 drachmes ou 6 gr. 80 en miel.

On le voit par toutes les citations qui précèdent, les noms arabes de poids, après avoir été formés par la transcription des expressions latines ou grecques selon l'alphabet arabe, se sont trouvés ensuite altérés.

Certaines de ces modifications ont pu résulter de mauvaises lectures des premières transcriptions, mais la plupart des déformations ont été, ce me semble, opérées de propos délibéré sous l'influence du رمز *remz,* fausse science considérée, chez les musulmans, comme connexe à la médecine. D'après elle, chacune des lettres arabes est placée sous l'influence de l'un des quatre éléments, de l'un des douze signes du zodiaque, de l'une des sept planètes, de l'une des vingt-huit étoiles qui président aux mansions lunaires, etc. En vue d'accroître l'efficacité de leurs prescriptions, les médecins ont souvent modifié sciemment l'orthographe des noms de poids, de façon à n'employer, pour les écrire, que des lettres d'influence favorable.

UN
MÉDAILLON ITALO-HÉBREU

PAR

M. M. SCHWAB.

Depuis la fin du XVII[e] siècle, on a souvent essayé de lire, de traduire, d'expliquer et de commenter un singulier monument de numismatique, mi-partie en hébreu, mi-partie en latin, remis au Cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale, dans la seconde moitié du même siècle. On ignore le nom du donateur; mais on sait seulement que cet objet a été trouvé sur le sol lyonnais, lors d'une fouille à Fourvières. Comment cet objet s'est-il trouvé là? A-t-il été oublié ou enfoui dans ce sol, par un voyageur, passant ou marchand? On ne sait pas. C'est un assez grand médaillon, appelé improprement «médaille», puisque c'est un cercle d'assez large dimension, dont le diamètre a 0 m. 18.

En haut, il est muni d'nne bélière en torsade. Au centre, on voit une tête d'homme énergique, au profil tourné à droite, imberbe, fortement chevelue, laurée. Au-dessous de cette image, on lit le mot latin *Vmilitas* (orthographié à la mode italienne, sans *h*) et plus bas le mot grec, également peu correct : *ταϖύροσις* (pour *ταπεινότης*). En face de la bouche du profil, et au niveau du cou, sont gravés des noms propres.

En exergue, il y a deux lignes d'un long texte hébreu, peu compréhensible, rédigées en un style bizarre, compliqué, ni biblique, ni rabbinique, encore moins poétique, donnant l'impression que ce texte ne peut pas émaner d'un bon hébraïsant.

Le revers se lit aisément. Autour d'un portrait fruste, vu de face, on voit ces mots : *Post tenebra'* (sic[1]) *spero lucem felicitatis Iudex dies vltimus.* D.III.M.

Cependant, des tentatives d'interprétation ont eu lieu à maintes reprises. En 1696, le père jésuite Cl.-Fr. Menestrier, dans son *Histoire civile ou consulaire de la ville de Lyon,* s'est le premier occupé du médaillon. Dans la figure il reconnaît, ou plus exactement il prétend reconnaître le portrait du roi carolingien Louis le Débonnaire (mort en 840, non en 1340, selon erreur typographique dans Ferrares, p. 23). La traduction du texte hébreu, faite alors par le même historien, ne vaut pas mieux que son hypothèse sur le personnage représenté par la figure.

En 1772, le *London Magazine* donne une gravure du médaillon, et il demande à ses lecteurs si quelqu'un pourra lui proposer une explication de ce tableau énigmatique. La demande est restée sans réponse, et nul ne semble avoir connu le travail de Menestrier. De même plus tard, de Boissi, en 1785, au tome II des *Dissertations critiques pour servir à l'histoire des Juifs,* se contente d'adopter l'avis de Menestrier.

D'autres tentatives, plus ou moins heureuses, ont été faites au dernier siècle : par le Dr Lewinsohn et par El. Carmoly, en 1820; par Gerson Lévy, dans les *Mémoires de l'Académie de Metz,* en séance du 28 août 1836. Puis viennent des essais plus sérieux. Zunz, en 1840, croit découvrir la date du tableau : dans le texte hébreu, il s'arrête à l'avant-dernier mot de la première ligne circulaire, au mot קץ‎ה, qui, numériquement, représente le nombre 5190 (de l'ère juive = 1430 de l'ère chrétienne). Il a eu surtout le mérite de trouver, dans les initiales de chacun des vingt-sept mots hébreux de l'exergue, l'acrostiche constituant le nom suivant : « Benjamin, fils de

[1] Élision de l's final, en raison de l's suivant.

l'honoré maître le Rabbi Élie Béer médecin; qu'il vive de longues et heureuses années! »

Inutile de s'arrêter aux élucubrations cabbalistiques du Dr Lœwe, en 1856, publiées par la *Numismatic Chronicle* (t. XIX), avant de noter l'étude approfondie consacrée à notre question par Abr. Geiger[1], dans le *Journal asiatique* allemand, en 1858 (t. XII). Il tombe assez juste en supposant que ce médaillon a été gravé en l'honneur d'un membre de la famille des Anawim; seulement, à supposer exacte la lecture de l'eulogie finale par acrostiche, elle se réfère à un être vivant, tandis que Benjamin de cette famille (proposé par Geiger) est mort en 1503.

La même année 1858, la question est examinée de nouveau, sans aucun progrès, par le grand rabbin de Marseille David Cahen, en une brochure spéciale, et par J. M. Jost, aussi dans le *Journal asiatique* allemand (t. XIII). C'est en 1870 que le meilleur hébraïsant de nos jours en France, Joseph Derenbourg[2], a repris magistralement le sujet. Le premier, il a bien lu le texte complet. Il n'a rectifié qu'un mot, mais cette rectification change notablement le sens : c'est le sixième mot de la première ligne, mal lu auparavant בתם, au lieu qu'il doit être lu בחק. Or, les termes בתם כל משפט (admis jusque-là par tous les interprètes) signifient : « lorsque cesse toute justice », tandis que . . . בחק se traduit : « . . . par la loi, toute justice . . . ».

Enfin, récemment, divers historiens se sont bornés à décrire le médaillon, à l'examiner au point de vue artistique, même à lui assigner une date, mais sans pouvoir la motiver. Tel est le rôle de M. M. Steyert, dans sa *Nouvelle histoire de*

(1) Il réfute l'article écrit à ce sujet dans le recueil *Israelit. Volkslehrer* (édité par Stein), dû à la plume de J. M. Jost, lequel avoue son hésitation devant l'incohérence du texte.

(2) *Revue israélite*, t. I, n° 1.

Lyon, en 1897, de E.-L.-G. Charvet, dans la *Gazette numismatique* de 1907 (p. 311), de E. Pariset, dans son Mémoire lu la même année à l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Lyon (t. IX, p. 87 et suiv.). Ce dernier adjure les hébraïsants de fournir une bonne explication et une traduction justifiée de ce petit monument énigmatique : «Il est temps, dit-il, que notre médaille, naturalisée lyonnaise à cause de sa découverte dans le sol lyonnais, cesse d'être un objet de contradiction.»

Aussi, applaudissons celui qui a répondu à cet appel. Ce n'est pas un professionnel, mais un simple amateur de linguistique, M. S. Ferrares, qui, en bouquinant sur les quais, a eu la bonne fortune de mettre la main sur la gravure tirée du *Magazine* anglais précité; il a bien voulu nous la soumettre. Il a eu un bon mouvement en s'attelant au déchiffrement de cette énigme[1]; il «s'est proposé pour but, comme il le dit en commençant, d'arriver à expliquer enfin l'origine, l'objet et la date de cette médaille». Il commence par donner les diverses traductions tentées jusqu'à présent, et ce dans les langues que leurs auteurs ont employées, pour ne pas s'exposer à un mécompte : celles de Zunz et de Geiger en allemand, celle de Lœwe en anglais, puis celle de Joseph Derenbourg en français, avant de discuter leurs arguments et de les réfuter.

Voici, après un rigoureux mot à mot, à quelle traduction on aboutit :

Par la décision de Celui — qu'il soit loué! — qui dirige tout par sa volonté éternelle, toute justice est (obtenue), par la loi (grâce à celui) dont la figure est absente.

J'ai vu la lumière au moment où la fin l'a atteint, et j'ai réfléchi.

Par la prévoyance d'Eli Romi, il reste des traces que je me suis réjoui

[1] *La médaille dite de Fourvières et sa légende hébraïque.* Extrait de la *Revue numismatique*, Lyon, 1910, in-8° (32 pages et 2 planches).

de la délivrance et que j'ai eu confiance en toi, l'Éternel, mon Dieu tout-puissant et miséricordieux.

Certainement, cette traduction contient encore des phrases obscures. Mais, mieux que la version Derenbourg, hantée de symbolismes et d'abstractions philosophiques, elle offre l'avantage de serrer le texte de plus près qu'auparavant. En outre, elle donne la notion de viser des faits historiques, sous des réticences voulues; celles-ci, il ne faut pas le dissimuler, sont nombreuses et déroutent le lecteur. En l'honneur de qui, ou sur l'initiative de qui, le médaillon a-t-il été fabriqué? S'il est vrai que le mot *Vmilitas* suscite aussitôt la pensée qu'il s'agit de la famille des *Anawim* (humbles), en quoi celle-ci est-elle intéressée à la rédaction de notre texte? Ne faut-il pas plutôt y voir le fils du médecin Élie Béer? Ce nom a été relevé sur le médaillon, grâce à l'acrostiche. Il a l'avantage de concorder avec la date émise au revers du présent tableau, sous une forme ambiguë : D.III.M. Le chiffre écrit ainsi peut aussi bien représenter le nombre 1503 que celui de 1497, soit que l'on suppose le M simplement déplacé par fantaisie, de gauche à droite = 1503, soit que l'on admette la soustraction III du chiffre MD, ou 1500 — 3 = 1497.

Or, un premier point est assurément acquis : si la traduction n'est pas entièrement claire, si littéralement elle serait à peine compréhensible au premier abord, du moins la phrase initiale, sans doute la plus importante, indique avec certitude qu'il s'agit de célébrer le retour à la justice, après une période plus ou moins longue de temps profondément troublés.

En effet, pour les Juifs à Rome, des événements graves se sont accomplis de 1497 à 1503. Après avoir permis aux fugitifs d'Espagne de s'établir dans les États pontificaux, bien entendu contre la réception de sommes énormes, Alexandre VI (Borgia) cède aux instances des souverains espagnols Ferdi-

nand et Isabelle la Catholique. Par un bref du 24 août 1497, il déclare nulles toutes les absolutions et condescendances obtenues avant ce jour, expédiées par lui ou par ses prédécesseurs. L'année suivante, le pape assiste à un autodafé où périrent 250 *maranes,* Juifs convertis, condamnés pour être retournés au judaïsme. Plus tard, il impose aux Juifs de Rome une grosse taxe, lui servant à combattre les Turcs. Puis, par un nouveau bref, en 1502, il charge l'Inquisiteur général «de faire juger les causes d'appel des relaps par des subdélégués, afin d'éviter l'envoi des procès à Rome», et en 1503, après avoir encore confisqué les biens de quelques maranes, il meurt.

Lorsque, quelques mois plus tard[1], Jules II fut élevé au pontificat, ce pape prit aussitôt des mesures pour que les Juifs ne fussent pas molestés le jour de son couronnement, car dès son avènement au trône Jules II avait accueilli favorablement la cause des Juifs, leur permettant de se pourvoir désormais à Rome contre les jugements de l'Inquisition. A partir de ce jour donc, un changement notable était survenu dans la politique pontificale : c'est la cessation d'un état lamentable, provoqué par la cupidité jointe au fanatisme religieux; c'est le retour à la justice, célébré par des malheureux libérés, «qui voient la lumière après les ténèbres».

Quel a été le promoteur de cette heureuse modification? Il est permis d'admettre que ce fut un certain Benjamin, fils d'Élie Béer, médecin désigné implicitement en regard du portrait. C'était apparemment un des notables de la communauté, qui, durant la période pénible, a conseillé ses coreligionnaires et les a réconfortés. Au moment de l'accalmie venue, un groupe d'amis de ce personnage a voulu honorer et reconnaître ses bienfaits, en lui offrant un objet d'art à titre de souvenir.

[1] On sait que Paul III a régné seulement quelques semaines.

Celui-ci comporte une inscription qui rappelle brièvement les consolantes exhortations que le bienfaiteur avait probablement répandues autour de lui; peut-être même avait-il prononcé les versets de Job (xix, 25, et xiv, 13) visés dans le présent texte par des initiales. On notera que l'acrostiche du second de ces versets, soit les cinq lettres (moins le י) du mot שאתלח en regard du portrait = 739, joint aux noms בנימן = 152 et בן בו״ש (dont le ו ponctué figure le nombre mille) = 1372, forment au total le chiffre 5263 ou 1503 de l'ère chrétienne. C'est un corollaire important pour fixer la date : D.III.M.

Évidemment, il y a là un jeu de mots bien subtil : on l'accepterait avec peine, s'il ne s'agissait pas d'amateurs de concetti, comme le sont les Italiens en général et parmi eux les Juifs en particulier. A la grande rigueur, on pourrait user du même procédé pour retrouver les susdits nombres dans le mot *Vmilitas;* on encore par un «à peu près» très compliqué, on retrouvera dans le terme latin la transcription de droite à gauche du mot d'acrostiche שאלתהו (avec ה pour ם). Mais ce serait créer à plaisir un surcroît inutile de difficultés pour corroborer la date.

Il reste encore des questions à résoudre : pourquoi Jules II ne figure-t-il pas sur le médaillon, au lieu d'un buste d'empereur romain? Et comment se nomme cet empereur? Sur ces points d'interrogation, notre auteur répond ainsi : L'absence du portrait de Jules II, visée dans le texte hébreu par les mots הערר העורה «omission de l'image», avait pour motif la crainte que le buste papal figuré sur ce tableau fasse supposer, chez le titulaire ou chez l'auteur de la gravure, une désertion de la religion ancestrale. Au contraire, les Juifs étaient entrés dans une période de tolérance et de justice, qui leur rappelait d'heureuses années, vécues par leurs pères sous la souveraineté d'empereurs romains, dont le plus affectueux à leur égard avait été Auguste. Tel est probablement le nom de celui dont

l'image est représentée ici. On la retrouve, plus ou moins strictement conforme, sur un *aureus* d'Auguste dans les collections du Musée du Louvre (dans la salle qui porte ce nom).

L'auteur de la composition gravée, envisagée ici, est nommé, au commencement de la seconde ligne circulaire, par les mots אלי רומי « Élie Romain », un prénom biblique suivi d'un surnom de localité, de même qu'au XIIIe siècle il y avait eu un Emmanuel Romi, l'ami du Dante, et beaucoup d'autres après lui. Du reste, une médaille de Jules II, frappée à la même époque, vers 1505, porte une inscription latine, qui se rapproche sensiblement de la nôtre. C'est l'œuvre de Gian Cristoforo *Romano*, fils d'Isaia de Pise. Il est possible que les prénoms Gian Christoforo pour les chrétiens, correspondent au nom hébreu Élie. Il appartient aux gens compétents de comparer cette médaille à notre médaillon, afin de décider si les deux œuvres sortent du même atelier et de déterminer ce détail dans l'histoire de l'art.

LES HYKSÔS
ET
LA RESTAURATION NATIONALE
DANS LA TRADITION ÉGYPTIENNE ET DANS L'HISTOIRE,

PAR

M. R. WEILL.

(SUITE.)

CHAPITRE IV.

DEUXIÈME HISTOIRE, OU DES IMPURS ET DE L'EXODE, CHEZ MANÉTHON ET DANS LA LITTÉRATURE ALEXANDRINE.

I

LA NARRATION MANÉTHONIENNE.

Ayant raconté l'expulsion des Pasteurs par le roi thébain et leur départ pour le pays où ils vont fonder Jérusalem, Manéthon poursuit par une liste, avec durées de règne, des souverains qui succédèrent au libérateur, jusqu'aux deux frères Sethôs et Armais[1], dont la rivalité était racontée ensuite.

[1] Cette fin du fragment manéthonien IV de la nomenclature d'Ed. Meyer remplit tout le paragraphe 15 de *Contr. Ap.*, I; voir DINDORF, *Jos. Op.*, II, p. 345-346.

Manéthon, dont le texte fait en partie défaut et qui ne nous est connu ici que par la discussion de Josèphe, inscrit après Sethôs, vainqueur de son frère, Rampsès, fils de Sethôs, puis un roi Aménophis sous le règne duquel l'histoire des Impurs se place[1] : Aménophis, vaincu par les Impurs alliés aux Hiérosolymites, se réfugie en Éthiopie, d'où il revient victorieux ensuite avec son fils et successeur Rampsès. Avant d'aborder l'analyse de cette histoire, voyons en quelle région de l'histoire de l'Égypte se placent les rois avec lesquels elle est mise en relation.

La liste royale de Manéthon, telle qu'elle résulte des différents fragments que nous venons de dire, depuis le roi vainqueur des Hyksôs jusqu'aux Sethôs, Aménophis et Ramsès qui vont nous occuper, est en accord assez complet avec la liste des XVIIIe et XIXe dynasties qu'Africain donne[2]. La XVIIIe dynastie comprend seize noms, et sa première moitié, que nous avons déjà mise sous nos yeux à propos de *Misphragmouthôsis* et de *Thoutmôsis*, n'est pas sans valeur historique, puisqu'on y retrouve *Amôsis* bien à sa place (chez Africain[3]), quelques-uns des Aménothès, et Thoutmès III dédoublé de singulière façon mais bien suivi de Thoutmès IV; c'est seulement à partir du neuvième nom, celui d'Oros, que la liste tombe dans le néant avec quatre ou cinq *Akegkherès* ou *Akherrès* au lieu des derniers Aménothès historiques et de leurs successeurs. On retrouve l'histoire, cependant, avec l'*Armesis-Armais* du n° 14 qui est Haremheb et que suit, correctement, le premier *Ramessès;* après quoi un affreux désordre recommence, comme

(1) Toute l'histoire des Impurs, en commentaire, puis en citation textuelle de Manéthon, forme l'objet de *Contr. Ap.*, I, 26-27; voir Dindorf, *loc. cit.*, p. 358, l. 27 à 361, l. 7, et Th. Reinach, *Textes* etc., p. 27-34.

(2) Voir le tableau général de concordance d'Ed. Meyer, *Aeg. Chron.*, p. 88.

(3) La question du premier roi de la famille, *Amôs* chez Africain et *Tethmôsis*, très probablement, chez Manéthon, a été longuement discutée au dernier paragraphe du précédent chapitre.

on s'en rendra compte à la comparaison de la liste, que voici, avec les données historiques :

	MANÉTHON DANS JOSÈPHE.			AFRICAIN.	
				Fin de la XVIIIe dynastie :	
	....			....	
		ans.	mois.		ans.
Liste royale qui suit l'histoire des Hyksôs.	Armais..........	4	1	14. Armesis......	5
	Ramessès........	1	4	15. Ramessès.....	1
	Ramessès Miamoun.	66	2		
	Amenôphis.......	19	6	16. Amenôphath...	19
				XIXe dynastie :	
	Sethôs-Ramessês (vainqueur de son frère Armais)...	59		1. Sethôs.......	51
Histoire des Impurs.	Rampsès.........	66		2. Rapsakès.....	61
	Amenôphis.......	pas de chiffres.		3. Amenephtès...	20
	Sethôs-Ramessès...			4. Ramessès.....	60
				5. Ammenemnès..	5
				6. Thuôris......	7

Sans chercher à expliquer, ici, d'où viennent les Aménophis nombreux qui se mêlent fautivement aux rois de la famille des Ramsès, bornons-nous à identifier le document avec l'histoire, dans la mesure du possible, en notant, bien placés les uns par rapport aux autres, Ramsès Ier (n° 15 de la XVIIIe dynastie), Séti Ier (n° 1 de la XIXe), Ramsès II (n° 2, Rampsès-Rapsakès), et Ramsès III (n° 4); et remarquons à quel point la tradition d'Africain, ici encore, se montre meilleure historiquement que celle que possède Manéthon. Chez Manéthon, Séti Ier et Ramsès III — bien nommés par Africain — deviennent homonymes, tous deux désignés par le double nom de Sethôs-Ramessès; et beaucoup plus gravement, chez Manéthon, s'enregistre après Ramsès Ier un *Ramessès Miamoun*

qu'Africain ne connaît pas à cette place, et qui redouble simplement, comme on s'en rend compte par l'identité de la durée du règne, le Rampsès-Rapsakès = Ramsès II qui suit correctement Séti Ier un peu plus bas. On vérifie, par ces détails, que la liste d'Africain n'est pas prise dans Manéthon, et l'on a une raison de plus d'admettre que Manéthon ne connaissait pas, comme fondateur du Nouvel Empire, l'Amôs qu'Africain enregistre à sa place correcte[1].

Amenôphis et Sethôs-Ramessès, les deux derniers rois cités dans le récit manéthonien, n'ont pas de durées de règne indiquées, et cela donne lieu à Josèphe, qui attaque très vivement Manéthon à propos de l'histoire des Impurs, d'accuser l'historien égyptien d'avoir créé de toutes pièces et intercalé à cette place ce roi Aménophis[2]. Comme il figure parfaitement bien, au contraire, dans la liste d'Africain, on voit que Josèphe se trompe, et l'on acquiert en même temps une preuve particulièrement frappante que l'historien juif n'avait pas le livre entier de Manéthon à sa disposition : car alors il connaîtrait la durée du règne d'Aménophis, et s'il ne la connaît pas, c'est que le fragment manéthonien de l'histoire des Impurs qui lui est transmis, s'arrête à la place où Josèphe lui-même, comme nous verrons dans un instant, arrête ses citations directes ou indirectes, au moment de la victoire remportée par Aménophis et son fils Ramsès, c'est-à-dire avant la fin de la vie d'Aménophis[3].

Cet Aménophis au temps de qui l'histoire des Impurs est placée, n'a pas de réalité historique, du moins sous ce nom. Dans la tradition des listes grecques il s'intercale, comme on voit, entre Ramsès II et Ramsès III, et il est le père du dernier, de sorte que c'est avec Sitnekht qu'il faudrait l'identifier

(1) Voir note précédente.
(2) *Cont. Ap.*, *loc. cit.;* voir Reinach, *Textes*, p. 27.
(3) Parfaitement expliqué par Ed. Meyer, *Aeg. Chron.*, p. 77.

si l'on voulait absolument lui trouver un correspondant dans l'histoire. Point n'est besoin, cependant, de cet effort de précision vaine; la mention du jeune Ramsès III, dans l'histoire des Impurs, suffit entièrement à définir la datation de l'histoire dans la tradition manéthonienne.

Voici maintenant comment Josèphe, après quelques paragraphes de discussion sur lesquels nous pouvons passer, nous transmet le récit de Manéthon. C'est d'abord une citation indirecte[1] : Manéthon raconte que ce roi Aménophis, successeur du Rampsès fils de Séthôs, voulant voir les dieux, consulta à ce sujet le prêtre Aménophis, fils de Paapis, qui possédait le don de prophétie; et que le voyant lui répondit que pour satisfaire son désir il fallait purger le royaume des lépreux et des autres impurs; que le roi fit réunir tous les infirmes, au nombre de 80,000, dans les carrières de la rive orientale du Nil, et qu'il y avait parmi eux des prêtres; que le devin, craignant la vengeance des dieux, prédit au roi que les Impurs trouveraient des alliés qui deviendraient pendant treize ans les maîtres de l'Égypte, et que n'osant annoncer cette prédiction lui-même, il la laissa par écrit et se donna la mort, ce dont le roi fut très découragé. — Arrivé en ce point du récit, Josèphe annonce qu'il va citer maintenant Manéthon textuellement, et le fait en ces termes[2] :

Après un assez long temps de souffrances passé dans les carrières, le roi consentit à leur donner pour retraite la ville d'Avaris alors déserte, autrefois habitée par les Pasteurs. D'après l'ancienne théologie, cette ville est consacrée à Typhon. Dès qu'ils y furent établis, ils s'en servirent comme d'une place d'armes, prirent pour chef un prêtre d'Héliopolis nommé Osarsiph, et prêtèrent serment de lui obéir en toute chose. Il leur ordonna d'abord de cesser d'adorer les dieux, de manger des animaux considérés comme sacrés en Égypte, de les immoler et de les consommer tous, et de ne s'allier qu'avec ceux qui auraient prêté le

[1] Voir la traduction de Th. Reinach, *Textes*, p. 28-29.
[2] Reinach, *Textes*, p. 29-33.

même serment. Après leur avoir donné ces prescriptions et beaucoup d'autres très contraires aux usages égyptiens, il les invita à fortifier activement les murailles de la ville et à se préparer à la guerre contre Aménophis. S'étant associés encore d'autres prêtres impurs, il envoya une ambassade aux Pasteurs que le roi Tethmôsis avait chassés[1], leur exposa le traitement qui lui avait été infligé ainsi qu'à ses compagnons d'infortune, et les exhorta à s'unir aux siens dans une expédition commune contre l'Égypte. Il leur annonça qu'il les recevrait dans Avaris, la patrie de leurs ancêtres, qu'il leur fournirait en abondance les choses nécessaires, qu'il combattrait avec eux s'il le fallait, qu'ils deviendraient ainsi facilement maîtres du pays. Pleins de joie, les Pasteurs se rassemblèrent au nombre de 200,000 guerriers et se rendirent peu après dans Avaris.

Le roi d'Égypte Aménophis, à la nouvelle de cette invasion, fut saisi d'une extrême frayeur, se rappelant la prédiction d'Aménophis, fils de Paapis. Il commença par rassembler le peuple égyptien, et après avoir consulté les principaux d'entre eux, il se fit envoyer les animaux sacrés les plus vénérés de l'Égypte et ordonna aux prêtres de mettre en sûreté les images des dieux. Il confia à l'un de ses amis son fils Sethôs, âgé de cinq ans, appelé aussi Ramessès, du nom de son aïeul Rampsès. Puis, à la tête de 300,000 soldats d'élite, il passa le fleuve et s'avança au-devant des ennemis. Mais une fois en leur présence il n'osa pas engager le combat, craignant que les dieux ne combatissent contre lui; il s'en revint à Memphis où il prit le bœuf Apis et les autres animaux sacrés qu'il avait fait venir, et passa en Éthiopie avec toute son armée et le peuple d'Égypte. Le roi de ce pays, qui était son obligé, l'accueillit, fournit à toute cette multitude tous les vivres que produisait le pays, leur donna des villes et des bourgs pour les treize ans d'exil marqués par la prédiction, et plaça l'armée éthiopienne sur la frontière d'Égypte pour la protection du roi Aménophis.

Voilà ce qui se passa en Éthiopie. Cependant les Solymites et les Égyptiens impurs qu'ils avaient ramenés avec eux se conduisirent avec tant d'impiété que la domination des anciens Pasteurs dont il a été question plus haut paraissait un âge d'or aux témoins de leurs sacrilèges; car non seulement ils brûlaient les villes et les villages, pillaient les

[1] On se rappelle que cette mention expresse de *Tethmôsis* vainqueur des Pasteurs, dans une citation proprement manéthonienne, est la raison principale que nous avons invoquée, au précédent chapitre (§ IV), pour admettre que dans le récit manéthonien de la prise d'Avaris c'est bien *Tethmôsis*, et non *Amosis*, qui était en scène.

temples, souillaient les statues des dieux, mais encore ils transformaient les sanctuaires en cuisines où ils rôtissaient les animaux sacrés, forçaient les prêtres et les devins à en être eux-mêmes les sacrificateurs et les bouchers, et les chassaient ensuite tout nus. [On dit aussi que leur législateur, ce prêtre d'Héliopolis nommé Osarsiph d'après le dieu Osiris adoré dans cette ville, ayant changé ainsi de nation, prit le nom de Moysès.]

Ce dernier «on dit aussi» n'est pas de la main de Manéthon, mais de celle de l'excerpteur-compilateur dont Josèphe utilise le travail; nous avons été conduits plus haut, en analysant les fragments de l'histoire des Hyksôs que cet inconnu transmit à Josèphe, à constater que s'il avait entre les mains le Manéthon authentique, il puisait aussi dans d'autres écrits de rédaction postérieure; d'où, ici comme plusieurs fois dans l'autre histoire, «on dit aussi». Le texte authentique de Manéthon s'arrête donc à la phrase précédente. Quant à Josèphe, il cesse lui-même de citer textuellement l'excerpteur, et ne nous fait connaître la fin du fragment qu'il avait sous les yeux que par ce bref résumé[1] : « . . . Manéthon raconte ensuite qu'Aménophis, à la tête d'une grande armée et accompagné de Rampsès son fils, qui en dirigeait une autre, passa d'Éthiopie en Égypte; qu'ils se rencontrèrent tous les deux avec les Pasteurs et les Impurs, les vainquirent, en tuèrent beaucoup, et poursuivirent le reste jusqu'aux frontières de Syrie. »

L'élément essentiel de ce récit assez compliqué est, comme on voit, une histoire d'Impurs qui, s'étant emparés du gouvernement de l'Égypte, s'y livrent à toutes les impiétés jusqu'au jour de la défaite par un roi sauveur. Le caractère exclusivement égyptien d'une pareille histoire est très évident[2], et l'on en retrouve les principaux traits dans les développements des deux thèmes de *calamité* qui se côtoient et se recroisent dans les documents du Nouvel Empire. Dans la grande inscription

(1) Th. Reinach, *Textes*, p. 33-34.
(2) Cf. Ed. Meyer, *Aeg. Chron.*, p. 78.

IMPRIMERIE NATIONALE.

de Toutankhamon, où le thème du *désordre intérieur* paraît à l'état pur, on trouve que les temples étaient abandonnés et ruinés, les dieux oubliés; au papyrus Harris, dans la partie de la description de calamité qui relève du thème de l'*Asiatique impie,* on lit que les étrangers «agissant avec les dieux ainsi qu'avec les hommes, il n'y avait plus d'offrandes dans les temples», et dans le passage correspondant qui est devenu le prologue de l'histoire d'Apopi et de Skenenre[1], il est dit que le roi impie «ne décerna plus d'offrandes à aucun des dieux qui étaient en la Terre-Entière». On voit que d'après ces apparences, c'est au thème de l'*Asiatique impie* que l'histoire des Impurs paraît le mieux se rattacher; mais il serait dangereux d'affirmer une filiation de cet ordre sur la considération de la seule version de Manéthon, et sans avoir passé en revue de nombreux exemplaires de l'histoire qui diffèrent plus ou moins du sien et nous parviennent, avant et après lui, dans la littérature hellénistique et dans plusieurs documents égyptiens d'époque tardive.

Fixons notre attention un instant encore, cependant, sur la seule histoire manéthonienne, pour noter la manière au prime abord très singulière dont l'histoire des Impurs est mise en relation avec celle d'Avaris et des Pasteurs. Cette première histoire, bien clairement, est finie et conclue; les Pasteurs, vaincus par le fondateur du Nouvel Empire, sont allés fonder Jérusalem en Judée, et rien n'exige plus qu'il soit question d'eux par la suite en Égypte. A quelle nécessité obéit donc le narrateur en faisant reparaître Avaris, la ville des Pasteurs, comme résidence des Impurs, et en faisant revenir les Pasteurs eux-mêmes, en la personne de leurs descendants hiérosolymites, pour revivre avec les Impurs les déprédations impies, la défaite et l'expulsion de l'histoire de la première fois?

[1] Cf. plus haut (chap. II), le tableau de concordance des textes de *Sallier* I et de *Harris.*

La réponse à cette question est donnée par un détail du récit lui-même, non dans Manéthon, mais chez le compilateur source de Josèphe, qui dit, comme nous l'avons vu, que *dans certaines versions de l'histoire le chef des Impurs et des Hiérosolymites s'appelle Moïse.* Il existait donc une forme de l'histoire des Impurs dans laquelle ils étaient identifiés, aussi complètement que les Hyksôs de l'autre histoire, avec les Israélites, et leur expulsion d'Égypte avec l'Exode. Comment le récit biblique de l'Exode a été mis en rapport avec les vieilles histoires égyptiennes d'Asiatiques vaincus ou d'Impurs expulsés, nous l'avons expliqué plus haut à propos de l'histoire des Hyksôs et d'Avaris, et il n'est pas étonnant que l'adaptation ait été tentée avec plusieurs histoires différentes; mais on comprend qu'un écrivain parlant des Juifs et de l'Exode fût forcé, en général, de choisir entre des combinaisons dont chacune excluait les autres. Chez Manéthon, les choses ont subi des complications exceptionnelles parce qu'il a recueilli l'histoire de l'Exode sous ses deux formes, — avec les Hyksôs, sous un roi du début de la XVIIIe dynastie, avec les Impurs au temps de Ramsès III, — et qu'il a été forcé de remanier le dernier récit de telle sorte que l'Exode n'eût pas l'air d'avoir lieu deux fois; il y arriva, assez habilement, et en altérant le moins possible les éléments de ses sources, en faisant revenir de Jérusalem, après quelques siècles, les Pasteurs-Juifs de la première histoire, pour être expulsés une seconde fois en qualité d'Impurs comme l'autre histoire le voulait[1]. On comprend aussi que donner «Moïse» pour chef aux Impurs eût été, dans ces conditions, une maladresse extrême, et dont Manéthon, bien certainement, ne s'est pas rendu coupable.

[1] Ce remaniement était facilité à l'écrivain, très probablement, par une circonstance dont nous arriverons seulement plus loin (même chap., § IV) à découvrir les indices, à savoir, que l'histoire des Impurs avait pour théâtre Avaris comme l'histoire des Pasteurs.

II

LA VERSION « ANTISÉMITE » DE L'HISTOIRE DE L'EXODE.

On voit, par ce qui précède, que la mise en relation de l'Exode avec l'histoire des Impurs était déjà faite au temps de Manéthon. Cela se vérifie directement par l'un des nombreux spécimens de l'histoire des Impurs et de l'Exode qui nous sont conservés dans la littérature hellénistique, celui d'Hécatée d'Abdère, qui écrivait quelque temps avant Manéthon et chez qui l'on trouve ce qui suit[1] : « Une maladie pestilentielle s'étant autrefois déclarée en Égypte, le vulgaire attribua la cause du fléau à la colère de la divinité. Le pays, en effet, était plein d'étrangers nombreux et de toute espèce, qui pratiquaient en matière de religion et de sacrifices des rites particuliers, en faveur desquels le culte national avait été négligé. Les indigènes se persuadèrent, en conséquence, que, s'ils n'expulsaient pas ces étrangers ils ne se délivreraient jamais de leurs maux. Aussitôt on procéda à l'expulsion... La masse de la plèbe émigra dans la contrée appelée aujourd'hui Judée... A la tête de cette colonie était un personnage nommé Môsès..., qui fonda dans le pays, entre autres villes, celle de Hiérosolyma. » L'histoire n'est pas tout à fait la même que celle de Manéthon; ce ne sont pas, notamment, les impies eux-mêmes qui sont malades, mais les Égyptiens qui tombent malades de l'impiété des autres. On n'en retrouve pas moins les éléments indispensables de l'histoire, la maladie en Égypte et l'expulsion d'un groupe d'impies qui deviennent, *avec Moïse,* le peuple juif.

Les mêmes éléments sont groupés de manière plus analogue à celle de la version manéthonienne chez Posidonios d'Apamée, qui écrit, vers 150 av. J.-C., que[2] « les ancêtres mêmes des Juifs, hommes impies et haïs des dieux, avaient été chassés de

[1] Bibliogr., texte et trad. dans Th. Reinach, *Textes* etc., p. 14 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 57.

l'Égypte entière. Couverts de lèpre et de dartres, ils avaient été, comme des êtres maudits, rassemblés et jetés hors des frontières afin de purifier la contrée. Puis, une fois bannis, ils s'étaient emparés du territoire de Jérusalem, avaient formé le peuple juif et avaient perpétué chez eux la haine des hommes. C'est pourquoi ils avaient institué des lois toutes spéciales... ». Un trait de cette histoire, l'impiété systématique des expulsés, passe chez Strabon[1] : « ...les ancêtres de ceux qu'on appelle Juifs viennent d'Égypte. En effet, Moïse, un prêtre égyptien, qui possédait une partie du pays appelé..., partit de là pour se rendre en Judée, *ayant pris en dégoût les institutions de son pays.* » Vers le même temps, la forme du récit d'Hécatée — les Égyptiens malades expulsant les étrangers pour se guérir — reparaît chez Trogue Pompée, qui raconte à propos de Moïse[2] : « Mais les Égyptiens, affligés de la gale et de la lèpre, obéissant à l'ordre d'un oracle, le chassèrent hors des frontières d'Égypte avec tous les malades, pour arrêter les progrès du fléau. »

Chez ces divers écrivains, le nom du roi d'Égypte est passé sous silence, et absente aussi, ou simplement évoquée d'un mot, la prédiction qui ordonne l'expulsion des Impurs. Au début du Ier siècle ap. J.-C., cependant, voici reparaître dans ses détails, chez Chaerémon d'Alexandrie, la version manéthonienne de l'histoire; c'est Josèphe qui nous fait connaître, non le texte même, mais les circonstances du récit de Chaerémon. Cet écrivain, dit-il[3], « donne les mêmes noms que Manéthon pour le roi, Aménophis, et son fils, Ramessès. Il raconte qu'Isis apparut en songe à Aménophis, lui reprochant d'avoir détruit son temple pendant la guerre. L'hiérogrammate Phritibautês déclara que si le roi purgeait l'Egypte

(1) Bibliogr., texte et trad. dans Th. Reinach, *Textes* etc., p. 98-99.
(2) *Ibid.*, p. 253-254.
(3) Josèphe, *Cont. Ap.*, I, 32; voir Th. Reinach, *Textes*, p. 115-117.

des hommes atteints d'impureté, il serait délivré de cette terreur. En conséquence, il choisit 250,000 Impurs et les expulsa. Leurs chefs étaient les scribes Moïse et Joseph... Les Impurs se rendirent à Péluse et y trouvèrent 380,000 hommes laissés là par Aménophis, qui n'avait pas voulu les ramener en Egypte. Ils firent amitié avec eux et attaquèrent ensemble l'Égypte. Aménophis n'osa pas attendre le choc et s'enfuit en Éthiopie, laissant sa femme enceinte. Celle-ci se cacha dans de certaines grottes et mit au monde un fils nommé Ramessès, qui, arrivé à l'âge d'homme, rejeta les Juifs en Syrie au nombre d'environ 200,000 et ramena d'Éthiopie son père Aménophis. »

Il résulte des détails de ce curieux récit que la version parvenue à Chaerémon, apparentée avec celle que Manéthon utilisa, ne lui était cependant pas identique : il y a divergence sur le nom du voyant et sur la cause de l'expulsion des Impurs. Mais Chaerémon, en même temps que sa source inconnue, a sous les yeux Manéthon, chez qui les Juifs, étant déjà sortis d'Égypte auparavant, étaient obligés, par déformation de l'histoire ordinaire des Impurs et de l'Exode, de revenir s'allier aux Impurs pour prendre part aux épisodes qui les concernent. Chaerémon n'est pas embarrassé du récit d'un Exode antérieur, et donne immédiatement Moïse pour chef aux expulsés; mais en même temps la combinaison de Manéthon, à laquelle il ne comprend rien, influe sur lui, et elle se transpose dans son récit en l'absurde rencontre, à Péluse, d'une armée que le roi Aménophis y avait abandonnée et avec laquelle les Impurs-Juifs font alliance. Il est évident, d'après cela, que ce dernier épisode ne figurait pas dans la variante extra-manéthonienne de l'histoire des Impurs et de l'Exode — les rois Aménophis et Ramessès, Isis irritée, le devin Phritibautès — que Chaerémon avait sous les yeux.

Des variantes plus sérieusement divergentes avaient cours à

la même époque, comme on voit par la forme de l'histoire chez Lysimaque d'Alexandrie, où la personne du devin disparaît à nouveau, remplacée par un simple «oracle» comme dans la version de Trogue Pompée, et où le roi n'est plus le Ramesside des versions de Manéthon et de Chaerémon, mais Bokchoris. C'est encore l'écrit polémistique de Josèphe qui nous vaut de savoir, en substance, ce que Lysimaque racontait[1]: «Lorsque Bokchoris était roi d'Égypte, dit-il, le peuple juif, atteint de la lèpre, de la gale... il s'ensuivit en Égypte une grande stérilité. Bokchoris envoya consulter l'oracle d'Ammon au sujet de cette disette; le dieu répondit qu'il fallait purger les temples des hommes impurs et impies et les envoyer dans le désert... » Le roi exécute l'ordre, et les Impurs, rassemblés au désert, délibèrent sur leur sort : «Un certain Moïse leur conseilla de se réunir en masse... il les exhorta à ne se montrer bienveillants pour personne, à ne suivre que les pires conseils et à renverser tous les sanctuaires et autels des dieux qu'ils rencontreraient... Les proscrits s'avancèrent à travers le désert en nombre considérable et parvinrent dans les pays habités. Ensuite, maltraitant les hommes, pillant et brûlant les temples, ils atteignirent le territoire nommé aujourd'hui Judée, y bâtirent une ville... qui fut nommée plus tard Hiérosolyma.»

La version de Lysimaque a passé chez Tacite[2], et l'on croit comprendre, d'après une brève citation de Josèphe, qu'elle était suivie par Apion au moins en partie, en ce qui concerne l'attribution de l'Exode au temps de Bokchoris[3]; Apion, d'autre part, connaissait la version manéthonienne avec le *prêtre d'Héliopolis*, qu'il identifie avec Moïse[4], comme

[1] Josèphe, *Cont. Ap.*, I, 34; voir Th. Reinach, *Textes*, p. 117-120.
[2] Voir Reinach, *ibid.*, p. 302-305.
[3] *Ibid.*, p. 127.
[4] *Ibid.*, p. 125-126.

faisait le compilateur inconnu par qui Manéthon parvint à Josèphe. On voit que pendant les trois ou quatre siècles qui suivirent celui de Manéthon, et dès l'époque de Manéthon comme il est montré par Hécatée d'Abdère, l'histoire des *Impurs et de l'Exode*, dans ses diverses formes, supplanta entièrement l'autre histoire des *Hyksôs et de l'Exode*, laquelle nous serait complètement inconnue si Manéthon ne l'avait recueillie. Cette histoire précédemment étudiée, où l'Exode est mis en relation avec la prise d'Avaris et une retraite, présentée comme honorable, des Pasteurs qui deviennent les Juifs, représente la manière de voir *philosémite* dans le problème alexandrin de l'Exode à retrouver dans les documents indigènes; elle ne devait pas prévaloir contre la théorie *antisémite* que Josèphe dénonce avec colère, disant que les partisans de cette théorie cherchent « à nous confondre avec une troupe d'Égyptiens qui furent chassés du pays à cause de la lèpre et d'autres maladies contagieuses ».

Philosémites et antisémites nous valent, cependant, de posséder les vieilles histoires égyptiennes qu'ils empruntaient pour les coudre à un récit de l'Exode, et qu'on remet sans peine dans leur condition primitive, même dans le cas de combinaisons complexes comme celle de Manéthon, ou contaminées par une combinaison antérieure comme celle de Chaerémon. Dans le domaine de la combinaison *philosémite* avec l'histoire des Pasteurs et d'Avaris, il nous est ainsi apporté, nous l'avons vu, une version de cette histoire avec Thoutmès III et Thoutmès IV, que les documents hiéroglyphiques ne nous ont pas rendue encore; dans le domaine plus riche de la combinaison *antisémite* avec l'histoire des Impurs, on recueille plusieurs formes, différentes par la date, la cause de l'expulsion, le fait qu'une prédiction intervient dans certains cas, et la personne du devin. Il ne sera pas inutile de pouvoir embrasser d'un coup d'œil ces variantes plus ou moins importantes de l'histoire :

	HÉCATÉE D'ABDÈRE.	SOURCE INCONNUE DE MANÉTHON.	POSIDONIOS D'APAMÉE.	TROGUE POMPÉE.	SOURCE EXTRA-MANÉTHONIENNE DE CHAERÉMON.	LYSIMAQUE et TACITE.
DATE.	//	Aménophis et son fils Ramsès (= Ramsès III).	//	//	Aménophis et Ramsès (cf. source de Manéthon).	Bokchoris.
CAUSE DE l'expulsion.	La colère divine, provoquée par l'impiété des étrangers, rend malades les Égyptiens.	Le roi veut voir les dieux, ce pourquoi il est nécessaire d'expulser les Impurs.	La maladie même des Impurs.	Des maladies en Égypte (cf. Hécatée).	La colère d'Isis contre le roi.	La maladie même des Impurs.
PAR QUI PRESCRITE.	//	Aménophis, fils de Papis.	//	Un oracle.	Phritibautès.	L'oracle d'Ammon.
INTERVENTION d'une prédiction.	//	Le même voyant prédit la victoire temporaire des Impurs.	//	//	//	//
MANIFESTATION DE L'IMPIÉTÉ des Impurs.	Avant l'expulsion (cf. ci-dessus).	Après la relégation.	Avant l'expulsion et après.	//	//	Après la relégation.
LES IMPURS CONTRE l'Égypte.	//	Les Impurs mettent le roi en fuite, puis il revient victorieux.	//	//	Les Impurs mettent le roi en fuite, puis il revient victorieux.	//

On voit que dans deux versions seulement, celles qui furent les sources de Manéthon et de Chaerémon, l'histoire comporte encore sa suite naturelle de l'offensive des Impurs contre l'Égypte, de leur victoire momentanée et de leur fuite devant le roi libérateur : de toute évidence, c'est ainsi que les choses étaient racontées dans tous les documents égyptiens, quelles que fussent les divergences narratives secondaires. Comment donc se fait-il que chez le plus grand nombre des Alexandrins, notamment dans le récit très remarquable de Lysimaque, toute la deuxième moitié de l'histoire soit tombée de manière aussi complète? On en voit immédiatement la cause : tous, ils ont réduit l'histoire des Impurs, en les identifiant avec les Juifs, au simple rôle d'une introduction de l'histoire de l'Exode considéré comme l'expulsion d'Égypte des Impurs-Juifs, de sorte qu'une fois le décret d'expulsion prononcé par le roi, tout est expliqué et il n'est plus besoin d'aucun épisode supplémentaire. C'est donc pur hasard heureux si, dans la source de Manéthon et chez Chaerémon, la fin de l'histoire a subsisté. Il est à remarquer, maintenant, qu'au point où notre analyse nous a conduits nous n'avons encore pu remonter que par induction aux types indigènes de l'histoire, dans lesquels elle gardait sa physionomie originale et n'était pas encore mise en rapport avec l'Exode. Les documents égyptiens où paraissaient les Impurs ont-ils donc péri complètement, alors que l'histoire des Asiatiques dans Avaris nous est transmise par plusieurs autres? Nous verrons plus loin que cette situation, qui serait singulière, n'est pas la vraie, et qu'on arrive sans difficulté à déceler, pour l'époque pharaonique même, les documents d'où l'histoire des Impurs dérive. Auparavant, nous allons encore nous attacher à éclaircir les versions manéthonienne et alexandrines par leur rapprochement avec certains récits purement égyptiens et d'époque tardive, dans lesquels on retrouvera un élément rencontré seulement, jusqu'ici, chez

Manéthon, celui de la *prédiction* des malheurs qui vont frapper le pays et seront suivis, au bout d'un certain temps, d'une période réparatrice.

III

L'HISTOIRE DE LA SUBVERSION IMPIE À L'ÉTAT PUR ET L'APPARITION DE LA PRÉDICTION DANS LA LITTÉRATURE ÉGYPTIENNE TARDIVE.

Wilcken a fort bien expliqué, en 1897, le texte extraordinairement intéressant de l'*apologie du potier*, connu depuis 1893 par les fragments de plusieurs papyrus grecs des IIe et IIIe siècles ap. J.-C., que publia Wessely[1]. Le titre de l'ouvrage, qui figure au bas de la narration en manière de clausule : « La défense du potier par-devant le roi Aménopis, concernant l'avenir de l'Égypte, — traduit du mieux possible », montre qu'on est en présence de la traduction en grec d'un original égyptien. Le récit se reconstitue de la manière suivante :

Au temps du roi Aménopis vivait un potier, qui fut dénoncé comme méprisant les dieux, pratiquant l'athéisme et la contemption des lois. Arrêté chez lui, à ce qu'on croit comprendre, il tomba en état d'extase et d'inspiration divine. On le conduisit devant le roi, qui avait entendu parler du miracle et en était étonné. Sans doute le roi lui demandait-il alors que, pour démontrer les relations particulières où il était avec les dieux et se laver ainsi des soupçons qui pesaient sur lui, il lui fît des

(1) K. Wessely, *Neue griechische Zauberpapyrus*, dans *Denkschriften d. Wiener Ak.*, XLII (1893), p. 3 et suiv.; U. Wilcken, *Zur ägyptisch-hellenistichen Litteratur*, dans *Aegyptiaca für Ebers*, p. 142-152 (voir p. 146 et suiv.).

prédictions sur l'avenir de l'Égypte; on fit venir un hiérogrammate pour enregistrer la prophétie, et l'accusé procéda à sa défense comme il lui était demandé, prédisant qu'après une période d'abaissement viendrait une ère de bonheur sous un nouveau roi. Le texte continue en ces termes : «Lorsqu'il eut parlé jusque-là, il tomba mort. Le roi Aménopis éprouva un grand chagrin de sa perte, il embauma le potier et l'ensevelit dans Héliopolis. Quant au livre, il le déposa dans te trésor... et le montrait volontiers à tout le monde.» Après quoi vient le titre général noté plus haut.

Cette fable égyptienne, passée en grec dans plusieurs manuscrits des IIe et IIIe siècles, est en relation extrêmement étroite avec l'histoire des Impurs telle qu'on la trouve dans le récit manéthonien. Le nom du roi est le même; la personne du voyant est changée, — chez Chaerémon, de manière analogue, le roi est toujours Aménophis tandis que le devin est Phritibautès au lieu d'Aménophis fils de Paapis, — mais la prophétie est tout à fait la même dans l'ensemble, et plusieurs détails se reproduisent dans un état d'analogie remarquable : le voyant qui meurt, sa prophétie qui reste au roi sous forme d'un écrit, l'impression pénible et profonde que le roi en éprouve. Que sont, dans l'histoire du potier, les ennemis qui vaincront Aménopis? On ne le voit pas clairement, et certains ζωνοφόροι, «porteurs de ceintures», paraissent seulement à un moment donné; mais dans la description de l'âge d'or qui vient ensuite, il est question d'un règne heureux de cinquante-cinq ans, qu'il n'est pas difficile de retrouver au moins approximativement dans lès chiffres de Manéthon et des listes postérieures relatifs aux *Sethôs* et aux *Ramessès* au temps de qui l'histoire manéthonienne des Impurs est placée[1]. Il résulte de

[1] Le *Sethôs appelé aussi Ramessès*, fils d'Aménophis, qui revient d'Éthiopie et chasse les Impurs, — nous avons vu que c'est en réalité Ramsès III, — règne 60 ans d'après Africain et ne figure pas dans la liste d'Eusèbe; c'est dans

tout cela que les traits de cette dernière histoire se retrouvent beaucoup mieux et plus complètement ici que dans les autres versions alexandrines du récit des Impurs et de l'Exode, où l'histoire des Impurs, comme nous le remarquions plus haut, a été la plupart du temps mutilée et réduite au rôle d'une introduction de l'histoire de l'expulsion des Juifs : dans une seule de ses formes, celle qui fut recueillie par Manéthon, le complexe des Impurs et de l'Exode avait été élaboré sans priver l'histoire égyptienne de quelques-uns de ses principaux éléments. Mais voici qu'avec le texte des papyrus Wessely nous trouvons enfin l'histoire racontée pour elle-même, en dehors des préoccupations judéo-alexandrines et indemme de cette mise en relation si dangereusement déformante avec l'Exode : d'après la date des papyrus, on pourrait craindre que le vieux récit ne nous parvînt ainsi que dans une forme très remaniée, mais les points de contact nombreux avec le récit manéthonien nous rassurent, et nous montrent immédiatement comment on arrivera, par le rapprochement des deux textes et en ôtant de celui de Manéthon l'élément parasite «Exode», à déterminer de quelle manière l'histoire était racontée vers la fin du IVe siècle.

Le principal caractère par où elle diffère des autres histoires de désolation et de roi sauveur des textes du Nouvel Empire, ainsi que de la version manéthonienne de l'histoire des Pasteurs et d'Avaris, consiste dans l'intervention de la *prédiction* du malheur qui va fondre sur l'Égypte. D'où vient cet élément narratif nouveau et à quelle époque s'est-il introduit dans le vieux thème? Outre l'exemple de l'histoire du potier on en connaît un autre, au début de la période romaine, dans le remarquable fragment de papyrus démotique que Krall, en 1898,

cette dernière liste qu'on retrouve le chiffre exact de 55 ans, attribué au premier *Sethôs appelé aussi Ramessès* de Manéthon, — Séti Ier de l'histoire, — qui dans Manéthon lui-même a 59 ans de règne et 51 ans dans Africain.

a fait connaître[1]. Il s'agit, comme on sait, du roi Bokchoris et des prédictions d'un certain *hîb, p-hîb,* dont Krall rapproche la désignation du mot copte *p-hieib* «l'agneau», en proposant avec raison de reconnaître dans cet animal l'agneau parlant qui se manifesta, au temps de Bokchoris précisément, d'après une brève note d'Africain et une description plus détaillée d'Élien[2]. L'histoire du papyrus Krall se termine, exactement comme celle des papyrus grecs dont on vient de parler, par son titre : «Les malédictions sur l'Égypte depuis la 6e année du roi Bokchoris.» Le commencement est perdu et le reste n'est pas toujours facile à comprendre; on voit cependant que la prédiction n'est pas adressée directement au roi, mais à un certain Psenhor, à qui l'agneau est en train de parler, au début du fragment qu'on possède; il évoque de terribles malheurs : «...la calamité grande en Égypte; pleure Héliopolis à l'Est... pleure *Shmoun* (?)... font les routes de *Hebyt* (?)... pleure Thèbes... L'agneau s'arrêta dans ses malédictions. Psenhor lui dit : Que [peux-tu me dire de la durée de cette calamité (?)] Il dit : .....jusqu'à achèvement de 900 années, je frapperai

(1) J. Krall, *Vom König Bokchoris*, dans *Festgaben zu Ehren Max Büdinger's*, 1898, p. 3-11.

(2) Les deux passages ont été rapprochés par Gutschmied (*Kleine Schriften*, dans *Philologus*, XI, 1856, p. 532), qui pensait que la prédiction de l'agneau avait trait à l'invasion de Sabacon. Dans la courte phrase d'Africain apparaît un chiffre de 990 ans dont la considération a donné lieu à des explications chronologiques variées; voir notamment Lauth, *Aeg. Chron.* (1877), p. 212. Fort intéressante, d'autre part, est la récente remarque d'Ed. Meyer, *Ein neues Bruchstück Manethos über das Lamm des Bokchoris*, dans *Aeg. Zeitschrift*, XLVI [1910], p. 135-136), concernant un proverbe alexandrin sur l'agneau parlant, qui nous est conservé par les recueils de Plutarque et de Suidas avec un commentaire explicatif et une description de l'animal divin auquel le proverbe faisait allusion. Comme l'observe Meyer, la description de l'agneau est bien plus purement égyptienne dans ces derniers commentaires que dans le texte d'Elien, et l'on pourrait admettre que Plutarque et Suidas nous transmettent, ici, un fragment manéthonien véritable, tandis qu'Élien aurait pris sa description de l'agneau chez Apion.

l'Égypte, [dit le dieu, après quoi seulement] il tournera son visage vers l'Égypte et s'éloignera des guerriers étrangers. [Mais auparavant régneront] le mensonge, la méconnaissance de la justice et de la loi;. . . . . [les étrangers] prendront les chapelles des dieux de l'Égypte et les emporteront à *Nniwa* et au pays des *Amôr*. [Ce temps d'épreuve terminé, voilà que] les hommes d'Égypte vont au pays de *Hoir*, frappent ses provinces et retrouvent les chapelles des dieux de l'Égypte. » L'agneau poursuit par la description du bonheur et de la joie qui régneront dans le pays, après quoi « l'agneau termina ses paroles. . . et fit sa purification (*mourut*). Psenhor le plaça sur une barque neuve, et sans tarder le fit conduire au lieu où se trouvait le roi Bokchoris. On lut le livre en présence du roi, pour la connaissance de tous les malheurs qui devaient atteindre l'Égypte. . . Le roi dit : Psenhor, veille à ce qu'on donne à l'agneau un tombeau, et qu'on l'ensevelisse comme un dieu et ainsi qu'il sied aux plus nobles. Et cela fut exécuté suivant les ordres du roi. »

On remarque tout d'abord, dans cette histoire, son attribution au règne de Bokchoris, qui est le roi de l'histoire des Impurs dans la version recueillie par Lysimaque; mais d'autres analogies existent avec la version développée dont Manéthon et les papyrus Wilcken nous conservent des formes : ces analogies concernent le fait même d'une prédiction de malheur temporaire, la mort du prophète, et la mention d'un livre où les prédictions sont consignées et qui reste au roi. On voit, par ces éléments communs, qu'on est en présence d'une autre version de la même histoire de la désolation en Égypte, particulièrement apparentée avec la version des papyrus Wilcken par le fait que la restauration après la période de malheur n'est pas à proprement parler racontée, mais seulement prédite, et que le récit se termine avec la mort du devin. Une divergence importante est à noter, cependant, en ce qui concerne le détail

des malheurs dont l'Égypte sera frappée. Dans la version manéthonienne il s'agit seulement d'Impurs, et aux papyrus Wilcken de «porteurs de ceintures» énigmatiques, mais dans aucun des deux cas d'étrangers; ici, au contraire, la calamité doit venir du dehors, et nommément de l'Asie, de *Ḥoir* qui est la Phénicie d'après le décret de Canope, d'*Amôr* qui dans le même document correspond à la Syrie, de *Nniwa* qui paraît bien être Ninive; c'est par les gens de ces pays que l'Égypte sera envahie, et c'est chez eux que les Égyptiens vainqueurs iront à leur tour porter la guerre. Comment faut-il comprendre l'intention du rédacteur? Krall pense qu'il y a, chez lui, le souvenir d'événements historiques véritables, et rappelle qu'au temps de Bokchoris l'Égypte était menacée simultanément par l'Éthiopie et par l'Assyrie; mais l'invasion asiatique, dit-il, était des deux la plus redoutable. Sans discuter cette dernière assertion, qui veut expliquer le choix arbitraire fait par le rédacteur entre deux calamités, on peut remarquer immédiatement que cet écrivain, qui composait au temps d'Auguste une fable prophétique, n'avait probablement pas la moindre connaissance, et certainement pas le moindre souci de ce qui s'était véritablement passé au temps du roi Bokchoris; cela suffit à montrer que l'explication de Krall n'est pas la vraie, qui nous apparaîtra un peu plus loin.

Ce que Krall a bien vu, par contre, c'est que les 900 ans de malheur à subir depuis Bokchoris se terminent vers l'an 150 ap. J.-C. : le rédacteur de l'époque romaine connaissait sans nul doute cette chronologie, et, selon le procédé courant dans la littérature prophétique, il donnait à espérer à ses lecteurs l'ouverture d'une ère de bonheur relativement proche[1]. On

[1] Krall suggère, de plus, que, si le chiffre de 900 ans est devenu 990 chez Africain (voir note précédente), c'est probablement parce qu'à son époque les 900 ans depuis Bokchoris étaient déjà écoulés, et qu'en ajoutant 90 ans de plus on ouvrait pour les gens une période supplémentaire d'espérance.

remarque, à ce propos, que dans les deux autres formes de l'histoire où la prophétie intervient, celle de Manéthon et celle des papyrus Wilcken, la prédiction est à terme beaucoup plus court; dans l'histoire du roi Aménopis et du potier, la durée de la calamité à venir est indéterminée, dans l'histoire manéthonienne du roi Aménophis c'est treize ans seulement que la victoire des Impurs doit se maintenir. Il ressort de là que dans cette dernière version, notamment, la prédiction n'offre pas le puissant intérêt d'actualité qu'on devait trouver, plus tard, dans l'histoire de l'agneau; quelle part l'Égyptien du IVe ou du IIIe siècle av. J.-C. avait-il aux malheurs subis sous les Ramessides? Faire intervenir un épisode de prédiction d'une manière aussi gratuite constitue, en quelque sorte, un non-sens littéraire, et l'on est tout à fait tenté de croire que l'histoire des Impurs, dans sa forme primitive, ne comportait pas l'élément prophétique; ce dernier ne s'y est introduit que par contamination, et parce qu'il y avait en circulation, quelque temps avant Manéthon, des histoires de tendance toute différente, proprement prophétiques, celles-là, dont l'objet était de donner à espérer aux hommes, à terme plus ou moins lointain, le retour de l'âge d'or.

La prédiction de bonheur ne peut se manifester, au moins pour la première fois et en tant qu'invention, qu'à une époque de grand malheur national. Inconnue de la littérature égyptienne ancienne[1], déjà créée au début du IIIe siècle, sous quelle influence cette forme littéraire est-elle arrivée à se produire? Beaucoup de calamités avaient passé sur l'Égypte depuis la fin de l'empire thébain, les invasions éthiopiennes, assyriennes, la première conquête perse en 525, la deuxième en 342 : quatre ou cinq siècles de perturbation profonde jusqu'à

[1] Nous avons vu plus haut (chap. Ier) que, contrairement à ce que Lange avait cru reconnaître, il n'y a pas la moindre trace d'élément prophétique dans les *Admonitions au roi* du Moyen Empire.

ce que la conquête macédonienne, vers 330, vînt rétablir la prospérité et l'ordre. La prédiction de l'âge d'or est donc antérieure à 330; est-elle née au cours des douze années qui précédèrent, sous le faix de la domination d'Okhos et de ses successeurs? Il est plus probable qu'elle s'est élaborée lentement, au cours de plusieurs siècles, et qu'il en avait déjà été fait littérairement plusieurs emplois avant le premier document où nous la trouvons; une limite inférieure de date est donnée, en tout cas, par le fait que l'histoire d'Aménophis et des Impurs, telle qu'elle parvient à Manéthon au début du IIIe siècle, en est déjà contaminée.

Une fois créée, cependant, la prédiction de l'âge d'or devient un *thème,* d'emploi facultatif et gratuit, qu'on introduit dans les contes historiques pour leur donner un intérêt supplémentaire. Au temps d'Auguste, lorsque était rédigée l'histoire de l'agneau, au IIe siècle ap. J.-C. lorsqu'on composait ou qu'on traduisait l'histoire du potier, l'Égypte n'était pas particulièrement malheureuse, et ce sont de simples petits romans que ces récits dans lesquels une prédiction est mise en rapport avec le vieux thème de la désolation au temps d'un roi ancien. Ceci nous ramène à l'analyse du *tableau de désolation* que comporte l'histoire de l'agneau. Il s'agit, comme nous avons vu, d'une invasion des Asiatiques, qui seront victorieux pendant un temps, et nous avons déjà remarqué l'impossibilité en quelque sorte matérielle qu'il y a à ce que l'écrivain du temps d'Auguste ait en vue des événements véritables accomplis sous le règne de Bokchoris. Mais n'y a-t-il pas là, encore une fois, le simple développement d'un thème? Ce dernier nous est bien connu, c'est celui des Asiatiques envahisseurs, conquérants, puis refoulés dans Avaris et expulsés; exploité plusieurs fois au temps du Nouvel Empire, il produit l'histoire des Hyksôs et d'Avaris qui est mise en relation avec l'Exode et passe ainsi chez Manéthon, mais on voit que dans une autre direction il

subsiste en même temps à l'état pur, et reparaît quelques siècles après avec un abondant étalage de noms géographiques pour désigner les Asiatiques ennemis, la «Phénicie», la «Syrie», «Ninive». A ces vieux éléments littéraires, les Asiatiques envahisseurs, la prédiction, l'auteur en amalgame encore un autre, celui des images divines emportées par l'ennemi et rapportées en Egypte par le roi sauveur, — on sait quel grand rôle joue ce retour des images divines dans la littérature triomphale des derniers siècles de l'indépendance et de la période ptolémaïque, — il choisit pour date celle de Bokchoris, qui, à peu près à la même époque, figure chez Lysimaque dans le récit des Impurs et de l'Exode, et avec tout cela il fabrique son histoire.

Si l'on rapproche maintenant, pour une comparaison directe, l'histoire de l'agneau et l'histoire des Impurs dans la version manéthonienne, on verra qu'il n'y a plus rien de commun entre elles que le fait d'une prédiction et certains détails comme la mort du devin et la conservation par écrit des choses prédites. Mais le roi est différent, la personne du devin est différente, et différents aussi les malheurs qui frappent ou doivent frapper l'Égypte : au lieu des Impurs de la version manéthonienne, qui semblent ne pas être des étrangers, on trouve dans l'histoire de l'agneau une invasion asiatique. Ici, cependant, il ne faut pas trop se hâter de conclure à une différence fondamentale. Dans l'histoire de l'agneau, on vient de le voir, il y a un simple développement du thème des Hyksôs et d'Avaris; or, précédemment, analysant l'histoire des Impurs dans Manéthon (même chapitre, § I), nous étions frappés de la rencontre de certains détails avec des détails de l'histoire des Hyksôs et d'Avaris telle qu'on la trouve dans quelques documents du Nouvel Empire : ce qu'il est nécessaire de voir maintenant, c'est dans quelles conditions de dépendance ou d'indépendance sont originairement ensemble l'histoire des

Asiatiques et d'Avaris et l'histoire des Impurs. Nous y arriverons par l'analyse de l'histoire des Impurs, qu'on va maintenant extraire sans peine, dans sa forme primitive, de la gangue manéthonienne et alexandrine.

IV

FORME PRIMITIVE DE L'HISTOIRE DES IMPURS ET SOURCES ÉGYPTIENNES ANCIENNES.

L'histoire des Impurs parvint à Manéthon, de même que plus tard à Chaerémon et à Lysimaque, déjà mise en relation avec l'Exode et comme étant essentiellement une histoire de l'Exode, et nous avons expliqué, plus haut, les modifications que Manéthon dut introduire dans le récit pour l'amener en concordance avec la première histoire de l'Exode qu'il avait déjà, celle avec les Pasteurs et Avaris. L'histoire des Impurs et de l'Exode, telle que Manéthon la recevait, est très facile à rétablir : il suffit de supprimer le retour offensif des Juifs de Jérusalem et leur alliance avec les Impurs, et de laisser seuls les Impurs, qui seront chassés d'Égypte et deviendront le peuple juif comme chez tous les écrivains alexandrins des siècles suivants. Cette première restitution effectuée, on remonte à un degré notablement plus proche des origines égyptiennes de l'histoire, par la comparaison avec l'histoire du potier et du roi Aménophis, dont les nombreuses relations avec la précédente ont été signalées plus haut et qui nous permet de voir comment le récit était constitué avant qu'on le mît en relation avec l'Exode, c'est-à-dire dans le domaine de la littérature égyptienne sans contamination étrangère.

Pour accéder à cette forme proprement indigène, il suffit de prendre la narration prémanéthonienne des Impurs et de l'Exode qu'on vient de rétablir, et, sans rien changer aux cir-

constances du récit, d'y ôter simplement un mot, celui qui identifie, à la fin, les Impurs expulsés avec les fondateurs de la nation juive. Il reste, alors, une histoire d'Impurs sacrilèges qui, en exécution d'une prédiction détaillée, mettent en fuite le roi Aménophis et, au bout d'un certain temps, sont vaincus et chassés à leur tour. Dans l'histoire du potier, les choses se passent de même, bien qu'en prédiction seulement, et l'existence de la prédiction dans cette version exclusivement égyptienne confirme que l'élément *prédiction* figurait déjà dans le récit voisin qui eut la fortune de devenir celui de l'Exode. On remarque, maintenant, que des deux versions indigènes de l'histoire du roi Aménophis que nous venons de définir, — la version prémanéthonienne, débarrassée de l'élément *Exode,* et la version du potier, — la première est de beaucoup la plus ancienne, car elle n'est autre chose, prédiction mise à part, qu'une de ces histoires de bouleversement et de roi sauveur que la littérature de l'époque pharaonique nous a rendues familières; dans la version tardive du potier, au contraire, les conditions du récit sont complètement renversées, en ce sens que le roi sauveur a disparu, supplanté par la prédiction, et qu'au lieu de l'histoire d'une restauration nationale on n'a plus que l'histoire d'une prédiction. Ce dernier élément du récit avait déjà pris toute la place un siècle ou deux auparavant, comme le montre l'histoire, de tendance peut-être différente, de l'agneau et du roi Bokchoris. Dans l'histoire prémanéthonienne et *préjudaïque* des Impurs, cependant, la prédiction ne joue encore d'autre rôle que celui d'un épisode narratif supplémentaire, qui augmente l'intérêt mais dont le récit se passerait sans peine : qu'importe à l'histoire de la subversion et du roi restaurateur que les malheurs du pays aient été annoncés à l'avance? On sent bien que cet élément narratif, qui jouera par la suite un si grand rôle, est encore ici nouveau, et que son introduction arbitraire dans la vieille histoire résulte de

la contamination par d'autres formes littéraires, indigènes assurément, mais que l'époque pharaonique classique ne connaissait pas. Nous avons essayé, plus haut, de voir sous quelles influences la *prédiction* est née dans la littérature égyptienne; très vraisemblablement elle n'est pas antérieure aux grandes calamités qui se déchaînèrent sur le pays à partir du VII[e] siècle, de sorte qu'il y a forcément un moment, antérieurement à la limite ainsi déterminée, où l'histoire des Impurs et du roi Aménophis se racontait sans que la prédiction intervînt dans le récit. Lorsqu'on l'y fit entrer pour la première fois, à une date absolument impossible à préciser entre le VII[e] siècle et le IV[e], on eut recours, pour tenir le rôle du devin, au célèbre ministre d'Aménothès III, Aménothès fils de Hapou, dont le culte était célébré à Deir el Medineh[(1)] et auquel on attribuait, selon l'habitude égyptienne, la rédaction de livres de toute sorte[(2)] : c'est lui, comme il est reconnu depuis longtemps, l'*Aménophis fils de Paapis* de la version grecque.

Lorsque ainsi, opérant sur l'histoire prémanéthonienne des Impurs et de l'Exode, on a débarrassé le récit de l'espèce de

(1) La stèle de fondation du premier temple de Deir el Medineh, consacré à cet Aménothès, est au British Museum : BIRCH, *Inscr. in the Hieratic and Demotic characters*, pl. XXIX, trad. dans CHABAS, *Mél. Égypt.*, 2[e] série, p. 314-343; le texte encore dans LORET, *Grammaire*, p. 147-149, d'après copie originale; cf. ERMAN, *Amenophis, Sohn des Paapis*, dans *Ä. Z.*, 1877, p. 147-148. Sa statue de Karnak : MARIETTE, *Karnak*, pl. XXXVI-XXXVII, et ROUGÉ, *Inscr. hiérogl.*, pl. XXIII-XXVIII; cf. BRUGSCH, *Noch einmal Amenhotep der Sohn des Hapu*, dans *Ä. Z.*, 1876, p. 96-101. Les tableaux de Soleb où il figure avec Aménothès III : *L. D.*, III, 83-88. Voir, pour tout cela, WIEDEMANN, *Gesch. Aeg.*, p. 403-406; MASPERO, *Hist.*, II, p. 299, 301; SETHE, *Amenhotep, der Sohn des Hapu*, dans *Aegyptiaca für Ebers*, p. 107-116.

(2) Le *livre d'Amenhotep*, fils de Hapou, dont il est question au pap. 3 de Boulaq (époque gréco-romaine) et qu'on retrouve au pap. 3248 du Louvre, est un grimoire magique sans grand intérêt; voir MASPERO, *Mém. sur quelques pap. du Louvre*, p. 23, 58. Quant aux *Instructions d'Amenôtès* de l'ostracon grec publié par WILCKEN, *Zur ägyptisch-hellenistichen Litteratur*, dans *Aegyptiaca für Ebers*, p. 142-146, ce sont des maximes d'origine grecque attribuées artificiellement à l'Égyptien antique.

voile que lui fait son adaptation à l'histoire juive, et sous cette enveloppe, de l'élément plus ancien mais très évidemment parasite de la prédiction, on commence à voir se dessiner la silhouette du conte de l'époque thébaine. Plusieurs détails encore sont à signaler, qui se réfèrent à des circonstances ou à des documents tardifs et, par suite, n'appartiennent probablement pas à la version antique; tels sont la fuite d'Aménophis en Éthiopie et l'égorgement des animaux divins par les Impurs. Si Aménophis s'enfuit en Éthiopie, n'est-ce point parce que Nectanébo II avait effectué sa retraite de cette façon, après sa défaite par Okhos[1] en 342? Manéthon écrivait au début du IIIe siècle, et le souvenir de Nectanébo, encore tout frais à son époque, peut fort bien s'être projeté sur l'histoire du roi Aménophis telle qu'elle fut rédigée à Alexandrie avant de parvenir à l'historien égyptien. De même, lorsqu'on lit dans le texte manéthonien qu'Osarsiph ordonna aux Impurs «de manger les animaux considérés comme sacrés, de les immoler et de les consommer tous», et, plus loin, que les Hiérosolymites alliés aux Impurs «transformaient les sanctuaires en cuisines où ils rôtissaient les animaux sacrés, forçant les prêtres et les devins à en être eux-mêmes les sacrificateurs et les bouchers», on ne peut s'empêcher de songer que le même Okhos, qui mit en fuite Nectanébo, égorgea le bœuf Apis pour le manger dans un banquet solennel, et fit subir le même sort au bélier de Mendès[2]. Il se pose ici, cependant, une question assez grave et à laquelle il paraît difficile de répondre : les Impurs du roman tuent et mangent-ils les animaux sacrés parce que Okhos, dans la réalité, a fait ainsi, — transposition dans le passé de l'histoire récente, — ou bien au contraire le conquérant perse, exécré des Égyptiens de la génération sui-

[1] L'histoire de cette guerre dans DIODORE, XVI, 46-51.

[2] DINON, fr. 30, *Fragm. hist. graec.*, II, p. 95; SUIDAS, voir ἀπιδες etc., et Ὦχος; PLUTARQUE, *De Iside*, chap. XXXI.

vante, s'est-il vu appliquer un lieu commun d'abomination et ne mange-t-il les animaux sacrés que parce que c'était la coutume littéraire, et pour faire de lui l'égal des Impurs sur le compte de qui on racontait la chose? On sait de quelles calomnies très analogues Cambyse fut victime; il aurait blessé Apis et serait mort en punition de son impiété[1], — on ajoutait plus tard que le corps d'Apis avait été jeté aux chiens[2]; — il aurait fait détruire la momie d'Amasis à Saïs[3]. La malveillance de la fable, prise sur le fait en ce qui concerne l'épisode de Saïs[4], a attiré l'attention de plusieurs historiens sur le caractère légendaire de l'histoire de Cambyse[5], qu'on explique le plus souvent en disant que beaucoup des méfaits d'Okhos ont été projetés, à tort, sur la mémoire du conquérant antérieur[6]. La rencontre est frappante, comme on voit, en ce qui concerne le meurtre d'Apis; mais Okhos a-t-il été moins calomnié que Cambyse, et le sacrifice ignominieux des animaux divins est-il autre chose qu'un trait du tableau habituel du persécuteur sacrilège? S'il en était ainsi — et l'on n'a pas de preuve que cela ne soit pas — on ne pourrait plus dire que le meurtre des animaux sacrés, dans l'histoire manéthonienne des Impurs, est inspiré des souvenirs de la persécution perse.

Nous croyons, ici encore, à la manifestation d'un *thème*, mais il semble en même temps que ce développement du thème ancien du sacrilège triomphant doit être d'époque relativement récente : les vieux scribes de l'époque thébaine, dont l'inven-

(1) Hérodote, III, 27-29, 64-66.

(2) Plutarque, *De Iside*, chap. xliv.

(3) Hérodote, III, 16; IV, 166.

(4) Voir Wiedemann, *Aeg. Gesch.*, p. 668.

(5) Hutecher, *Ueber den falschen Smerdis*, p. 16 et suiv., 30 et suiv.; Prashek, *Forschungen zur Geschichte des Altertums*, p. 8-10; Maspero, *Hist.*, III, p. 668-669. Wiedemann, *Aeg. Gesch.*, p. 668 et suiv., 718, ne doute pas assez de l'historicité des détails que donnent les Grecs au sujet de Cambyse et d'Okhos.

(6) Maspero, *Hist.*, III, p. 668, n, 3; Bissing, *Gesch.* (1904), p. 104.

tion était remarquablement courte et qui vivaient sur un fonds de mots et d'idées traditionnelles, n'auraient jamais trouvé les traits d'outrance monstrueuse qu'on imagina plus tard. Ces traits s'éloignent de l'aimable modération du *tableau de désolation* classique par une sorte de frénésie, de colère sincère par où se manifeste que nous ne sommes plus dans le domaine de la littérature pure et des formules dépouillées de sens; l'écrivain qui les employa pour la première fois avait le souvenir de calamités véritables, et l'on arrive à comprendre, ainsi, que cette virulence dans la malédiction de l'envahisseur sacrilège est née du malheur subi sous les dominations étrangères. La forme correspondante est sœur de la *prophétie*, cet autre exutoire du sentiment national et religieux opprimé, et les deux nouveautés sont apparues dans la littérature sous l'influence des mêmes causes.

Si donc l'on veut remettre l'histoire des Impurs dans la forme où elle se trouvait après la période thébaine et avant la période des invasions, c'est-à-dire vers l'an 1000 av. J.-C., il faut ôter du récit prémanéthonien non seulement ce qui concerne l'Exode et ce qui concerne la prédiction, mais encore, touchant les Impurs eux-mêmes, les traits particuliers qu'on vient de voir et dont la violence décèle l'époque plus tardive des catastrophes, et, de plus encore, certains détails de la défaite et de la fuite d'Aménophis qui peuvent être transposés de l'histoire véritable de Nectanébo. Ce qui subsiste, alors, présente à peu près l'apparence que voici :

Certains Impurs sont séparés du peuple, rassemblés et internés pour une raison quelconque. Ils choisissent un chef parmi eux, se mettent en état d'insurrection contre la chose égyptienne, « cessant d'adorer les dieux », suivant des prescriptions « très contraires aux usages égyptiens », puis marchent contre le roi, qui prend la fuite. Maîtres du pays, ils le dévastent, « brûlent les villes et les villages,

pillent les temples, souillent les images des dieux », jusqu'à l'arrivée du roi sauveur, qui les anéantit et remet toutes choses en ordre.

Il faut voir, maintenant, d'où cette histoire procède. Nous avons déjà eu l'occasion de noter (même chap., § I) que les analogies les plus remarquables de la description de l'impiété des Impurs se rencontraient dans l'histoire des *Asiatiques impies* que plusieurs textes du Nouvel Empire nous conservent. Y a-t-il donc des rapports, originairement, entre l'histoire des Asiatiques envahisseurs, dans sa forme hiéroglyphique, et l'histoire des Impurs dans la version grecque? On en accepterait la révélation avec plaisir, car nous n'avons pas encore rencontré les sources hiéroglyphiques de l'histoire des Impurs. A l'appui, notons la surprenante identité des phrases qui, dans les deux histoires de la version grecque, dépeignent les dévastations des Impurs et des Hyksôs :

HYKSÔS.	IMPURS.
(ce peuple) brûla sauvagement les villes, saccagea les temples des dieux...	..ils brûlaient les villes et les villages, pillaient les temples, souillaient les statues des dieux...

Il ne peut être plus clairement manifesté que les deux textes ont des sources communes. Elles se rencontrent, pour les passages considérés, dans la phrase où Hatshopsitou évoque les envahisseurs « occupés à démolir », et dans celle où Ramsès III, au papyrus Harris, parle des gens qui « agissaient avec les dieux aussi mal qu'avec les hommes ». Quant aux Impurs, ils avaient explicitement « cessé d'adorer les dieux », et cela correspond de manière absolument claire à plusieurs phrases du développement des Asiatiques et d'Avaris dans les textes du Nouvel Empire :

Harris : « ...il n'y avait plus d'offrandes dans les temples... »

Sallier : « . . . il n'accorda plus d'offrandes à aucun des dieux qui étaient en la Terre-Entière. . . »

Hatshopsitou : « . . . il n'agissait pas selon les ordres du dieu. »

A joindre à cela le long développement de l'inscription précédemment citée de Toutankhamon, où il est exposé que les temples étaient abandonnés et ruinés, les dieux oubliés. Ce dernier texte relève, comme nous savons, du thème du désordre intérieur et non de celui des Asiatiques; mais les développements des deux thèmes sont déjà tellement enchevêtrés au temps du Nouvel Empire, notamment dans la combinaison complexe qui a été longuement analysée plus haut et dont deux adaptations furent faites au papyrus Harris et au papyrus Sallier, qu'il est bien naturel que dans une forme postérieure d'histoire de subversion on trouve de même en contact les éléments des deux provenances anciennes. Comme on voit, cependant, c'est au thème des Asiatiques que l'histoire des Impurs se rattache de la manière la plus décidée, et comme il en est de même de l'histoire des Hyksôs, si l'on observe en outre qu'il y a dans l'une et l'autre histoire, dans la version grecque, des éléments et des phrases communes, on ne pourra éviter de conclure que *les deux histoires n'en sont qu'une, ne sont que deux formes légèrement différentes de l'histoire des Asiatiques et d'Avaris transmise par la tradition hiéroglyphique.*

Cette importante constatation permet de comprendre plusieurs particularités intéressantes, et d'abord, d'où vient le nom des *Impurs*. Nous avons vu plus haut qu'un mot *iadit*, qui originairement a le sens de « maladie » et arrive à désigner en général le « malheur » ou la « calamité », paraît avec cette dernière fonction dans le *tableau de désolation* classique du Moyen Empire : « la calamité, *iadit*, est par le pays ». Plus tard, lorsqu'au thème du désordre intérieur s'adjoint celui de l'invasion

asiatique, on trouve, par exemple au début de *Sallier 1*, que «l'Égypte était en proie aux calamités, *iaditou*», immédiatement avant qu'il soit parlé du roi abominable dans Avaris : puisqu'on sait, d'autre part, que *iaditou* peut également désigner des hommes, des «impies», des «rebelles», comment ne résulterait-il pas de cette juxtaposition, pour le lecteur, que les *iaditou* sont les ennemis mêmes qui seront écrasés à la fin de l'histoire? Ce contresens, on le sait, est commis aujourd'hui encore par les égyptologues à propos de *Sallier 1* et des Hyksôs. Après la période thébaine, lorsque l'histoire lentement s'altéra, se ramifia en versions différentes, certaines évitèrent le contresens, celles qui adoptèrent le nom d'Hyksôs pour désigner les Avarites; pour d'autres, au contraire, *iaditou* fut le nom des Avarites, et il arriva à un moment donné qu'on l'interpréta en donnant au mot sa signification primitive, «les Malades» : ainsi prirent naissance les Impurs, lépreux et autres infirmes de la version correspondante.

Le second fait sur lequel une lumière nouvelle est projetée concerne Avaris dans la version manéthonienne de l'histoire des Impurs, où Avaris est la résidence des Impurs mêmes avant leur jonction avec les anciens Avarites retour de Jérusalem : où l'on était tenté de voir une harmonisation effectuée par le compilateur des histoires des Pasteurs-Juifs et des Impurs-Juifs, en vue de faciliter l'adaptation de deux récits incompatibles entre eux dans la forme où il les recevait, — se reporter, à ce sujet, à ce qui est dit à la fin du paragraphe I du présent chapitre, — on aperçoit maintenant que dans la forme originale de l'histoire des Impurs, celle-ci pouvait très bien se dérouler à Avaris comme il y avait lieu pour l'histoire des Pasteurs, puisque ces deux histoires n'en sont originairement qu'une seule. A l'examen, cette explication paraît extrêmement probable, car, au cas où il n'aurait pas été question d'Avaris primitivement dans l'histoire des Impurs, rien n'obligeait le

compilateur à les y mettre pour recevoir les Hiérosolymites : tout autre lieu de rendez-vous eût fait tout aussi bien l'affaire.

Voici s'éclaircir, en troisième lieu, la mention d'« étrangers » impies dans la version de l'histoire, antérieure à celle de Manéthon, qu'on trouve chez Hécatée d'Abdère. Cette mention est singulière si l'on se borne à observer que chez Manéthon et chez tous les Grecs postérieurs, qui dépendent de Manéthon plus ou moins complètement, les Impurs ne sont pas qualifiés d'étrangers; elle devient toute naturelle si l'on pense aux *étrangers* d'Avaris, tombés dans la version de l'histoire des Impurs qui devait avoir le plus de succès, mais que la version d'Hécatée a recueillis.

On voit, en somme, que l'histoire des Impurs possédait en réalité les diverses particularités dont l'absence semblait la différencier de l'histoire des Pasteurs : la provenance étrangère des impies (chez Hécatée), leur résidence à Avaris (dans la source de Manéthon plus exactement restituée). Si l'on joint à cela le nom même des Impurs, traduction du terme *iaditou* qui figure dans la version hiéroglyphique des Asiatiques et d'Avaris, et si l'on prend note des identités textuelles constatées dans la version grecque des deux histoires et des autres correspondances entre l'histoire grecque des Impurs et l'histoire hiéroglyphique des Asiatiques, il deviendra évident qu'il n'y a, à l'époque manéthonienne et auparavant, sous deux formes un peu différentes, qu'une seule histoire, dont les ascendants de la période thébaine sont maintenant bien connus. En ce qui concerne particulièrement les versions des deux types que Manéthon recueillit, déjà mises en relation l'une et l'autre avec un récit de l'Exode, leurs prototypes égyptiens ne différaient guère que par la date attribuée aux événements, Thoutmès III et Thoutmès IV dans l'histoire des Asiatiques, Aménophis(?) et Ramsès III dans l'histoire des Impurs; mais il n'y a pas là de différence véritable dans la structure du

récit, dont c'était un caractère essentiel de pouvoir se placer à volonté au temps d'un roi quelconque.

L'histoire des Impurs ainsi ramenée, en totalité, à celle des Hyksôs, il ne nous reste plus qu'à prendre note de la fausseté des théories qui veulent y retrouver le souvenir d'événements particuliers et précis de l'histoire d'Égypte. La plus répandue est celle d'Ed. Meyer, d'après qui l'histoire du prêtre *héliopolite* Osarsiph et du devin Aménophis, qui était en réalité un contemporain d'Aménophis III, se passait originairement sous Aménophis IV et n'était autre chose qu'un récit romanesque de l'essai de monothéisme solaire et de persécution des dieux tenté par le roi; plus tard le récit fut transféré au règne de Mineptah, en considération des troubles qui avaient agité l'Égypte sous son règne, mais sans le nom du roi, à la place duquel subsista le nom d'Aménophis; toutefois, il est donné pour fils, à cet Aménophis, un Ramsès qui ne peut être que Ramsès III. D'ailleurs, l'histoire gardait encore le souvenir d'autres troubles auxquels l'avènement de Ramsès III ou de son père avait mis fin (pap. Harris), et l'on voit — nous continuons à citer Meyer — comment deux ou trois histoires primitivement différentes, celle d'Osarsiph sous Aménophis IV, celle de Mineptah et celle de Ramsès III, sont arrivées à se confondre; on reconnaît même, dans le «Syrien Arsou» de l'histoire de Ramsès III, les Pasteurs de Jérusalem ou «Solymites» qu'Osarsiph va chercher[1].

Tout cela est adopté, en substance, par Wilcken à propos de l'histoire du potier[2], et par Bissing[3]; mais il est clair pour nous, maintenant, qu'il n'y a rien à en retenir. La date du discours du papyrus Harris, — Ramsès III — coïncide

(1) Ed. Meyer, *Gesch. Aeg.*, p. 276 et suiv., et en dernier lieu *Aeg. Chron.* (1904), p. 92-94.

(2) Wilcken, *loc. cit.* dans *Aegyptiaca für Ebers* (1897), p. 151.

(3) Bissing, *Gesch. Aeg.* (1904), p. 55.

effectivement avec celle attribuée à l'histoire des Impurs dans la version manéthonienne, mais le nom du roi est précisément ce qu'il y a de moins caractéristique et de plus aisément changeable dans les histoires de ce genre; quant au «Syrien Arsou», on sait qu'il n'existe que dans un contresens, et que le «Syrien qui se fit roi» dont parle vraiment le texte, se réfère aux Asiatiques de l'histoire d'Avaris; on sait aussi que le compilateur grec qui mit en relation les Impurs avec les anciens Pasteurs établis à Jérusalem, obéissait à de tout autres nécessités que celle de reproduire un détail de vieille histoire hiéroglyphique. Tout aussi peu rassurantes sont les vues de Meyer et de Bissing relativement à l'attribution de l'histoire d'Osarsiph à une certaine époque, à Aménophis IV, dont le nom subsisterait dans la version manéthonienne. Cette dernière théorie repose tout entière sur le fait qu'Osarsiph est un *prêtre d'Héliopolis*. L'indication est faible et ne semble guère propre à prouver quelque chose; sa considération nous conduit, cependant, à faire une remarque bien curieuse, à savoir qu'il est question de la «ville du Soleil» et de ses «calamités» dans le tableau de désolation qui fut adapté au début de *Sallier 1* : «les calamités de la ville de Re étaient parmi eux(?)»; Meyer et Bissing hésiteraient fort, sans doute, à admettre qu'il y a une allusion au roi hérétique dans cette phrase de la XXe dynastie; mais, de ce que *Héliopolis* est en relation avec les pernicieux ennemis auxquels la phrase de *Sallier 1* fait allusion, et aussi avec les Impurs-Hyksôs de la forme primitive du récit d'Osarsiph qu'on vient d'extraire, ne résulterait-il pas qu'*Héliopolis* était un élément important d'une certaine histoire de désolation, qui aurait passé en même temps, vers le début du Nouvel Empire, dans le tableau que *Sallier 1* devait utiliser et dans certaines formes de l'histoire des Asiatiques? Ce qui le confirmerait de façon très remarquable, — mais nous n'en indiquons la possibilité que sous d'expresses réserves, — c'est

que dans le texte connu d'Hatshopsitou, «ils se donnèrent un chef *dans l'ignorance de Re*» , il fallût lire, au lieu de cela, «dans le *sanctuaire* de Re». Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette dernière supposition, une idée nouvelle se présente à nous, maintenant, avec une force singulière, c'est que l'*Héliopolis* et l'*Avaris* qui jouaient un rôle dans les versions les plus anciennes de l'histoire des Asiatiques, et qui, d'après les inductions qui précèdent, se rencontraient peut-être quelquefois dans la même narration, sont deux noms différents pour désigner une même ville : ainsi Avaris ne serait autre chose que la grande Héliopolis de la Basse-Égypte. Il sera sans doute prudent, toutefois, de ne considérer cette explication très séduisante que comme une hypothèse.

Pour revenir au procédé de raisonnement de Meyer, de Wilcken et de Bissing, on voit, en somme, qu'il est extrêmement dangereux et malsain parce qu'il est opposé à la véritable nature des phénomènes, et veut trouver des traditions historiques là où il n'y a que des traditions littéraires, des histoires successivement rééditées en y apposant une étiquette royale ou en les adaptant à la chronique d'un roi. Legrain commet en dernier lieu la même faute, à propos d'Aménophis IV précisément, lorsqu'il pense voir des allusions à la réforme solaire et à la persécution des dieux dans le tableau de calamité de la grande stèle de Toutankhamon[1]; avant que cette stèle ne fût connue, c'est dans les inscriptions triomphales d'Horemheb qu'on trouvait les mêmes intentions. Dans un esprit un peu différent, Krall voit des souvenirs historiques du temps de Bokchoris dans l'histoire de l'agneau, rédigée vers le temps d'Auguste[2]. L'erreur commune à ces divers historiens est de croire que le scribe de ces textes hiéroglyphiques, démotiques

[1] Legrain, *loc. cit.* dans *Rec. de travaux,* XXIX (1907), p. 169, n. 9, 172; voir plus haut, chap. II, ce qui est dit au sujet de ce texte.

[2] Krall, *loc. cit.* dans *Festgaben fur Budinger* (1898), p. 9.

ou grecs a des données historiques et des préoccupations d'ordre historique, tandis qu'il n'a, comme matériaux, que de vieux thèmes, et comme intentions, lorsqu'il ne fait pas œuvre littéraire pure, que celles qui lui sont inspirées par la *situation présente*.

La seule méthode possible d'investigation historique, dans une situation pareille, consiste à déterminer des filiations de textes et des chaînes de sources, à l'origine et au cours desquelles il peut arriver de temps en temps qu'on rencontre de l'histoire. Tel roman historique, inconnu de la littérature du Moyen Empire, jouit d'une grande vogue à partir de la XVIII[e] dynastie : que s'est-il passé dans l'intervalle, qui ait pu donner lieu à son élaboration? Telle forme littéraire, inconnue des scribes de la période pharaonique, apparaît dans les textes démotiques et les translations grecques des vieilles histoires : sous quelles influences cette forme a-t-elle pris naissance? Voilà les questions proprement historiques qui se posent, une fois que l'histoire des traditions littéraires est complètement acquise. Avant d'aborder l'examen de certaines d'entre elles, il convient de résumer en un exposé suivi l'histoire du *thème de la désolation* en Égypte, telle qu'elle résulte de la longue analyse au terme de laquelle nous venons d'arriver.

CHAPITRE V.

TABLEAU SYNTHÉTIQUE DE L'ÉVOLUTION DU THÈME DANS LA LITTÉRATURE.

C'est dans l'Égypte paisible et prospère de la XII[e] dynastie que les images du désordre et de la désorganisation se présentent à nous pour la première fois, dans des compositions purement littéraires qui ne racontent ni ne prédisent, mais peignent le malheur social dans un esprit de description géné-

rale, pour instruire et pour divertir. Le noble Égyptien de cette époque aimait à exalter en lui le sentiment de la stabilité de l'État et de sa propre richesse, par l'évocation de toutes les images contraires, et il goûtait fort les petits poèmes de désespérance, complaintes du vaincu, hymnes à la mort et aux séjours de l'autre monde, chansons du malheur public, dont quelques échantillons excellents nous ont été conservés par le compilateur du *Lebensmüde*; la complainte du malheur public tenait une place particulièrement importante dans cette littérature. Plus sérieusement, d'autre part, la désorganisation sociale était un thème d'enseignement, du genre de ceux qui font l'objet de compositions assez nombreuses de la même époque, le *Paysan*, *Ptahhotep*, les *Instructions d'Amenemhat*, où des idées extrêmement simples sur la morale sociale et la conduite personnelle sont exposées dans la forme un peu singulière qui caractérisait l'œuvre d'art pour les Égyptiens d'alors. Complètement développé et tel qu'il nous apparaît dans les *Admonitions au roi* du papyrus de Leyde, le thème du désordre donne lieu à un véritable traité du gouvernement et de l'administration de l'Égypte, dans lequel chaque prescription ressort, indirectement, de l'image du malheur qui survient dès qu'elle n'est pas suivie. Le livre comporte, en conséquence, une collection complète des infortunes sociales dont les Égyptiens avaient à cette époque l'expérience ou l'idée; on y apprend que l'affaiblissement de l'autorité entraîne le désordre, la violence, l'hostilité entre les hommes et jusqu'au sein de la famille, l'instabilité de la richesse et le bouleversement des conditions, l'impiété, la famine et le dépeuplement, enfin le recul de la culture devant l'intrusion des Bédouins et le progrès du nomadisme. Pas la moindre allusion à une invasion étrangère à main armée; l'heureuse Égypte du début du deuxième millénaire n'avait pas idée qu'une calamité de cet ordre fût possible.

Quelques siècles plus tard, les Égyptiens du Nouvel Empire étaient persuadés, tout au contraire, que le Delta avait été aux mains des Barbares et qu'il avait fallu l'effort héroïque d'un roi sauveur pour tirer le pays de l'abîme. On racontait qu'à la faveur du désordre et de la disparition de l'autorité royale, les Asiatiques s'étaient emparés du Pays du Nord, et, installés dans Avaris, s'étaient livrés à toutes les impiétés et à toutes les déprédations : on complétait ce tableau du malheur national en empruntant les traits qu'il fallait aux descriptions de violence et de désordre de la littérature ancienne. Puis, le sauveur était venu, avait pris Avaris, anéanti ou expulsé les étrangers et instauré la monarchie thébaine. Sur l'époque des événements et le nom du roi sauveur, il y avait des traditions nombreuses et gravement différentes les unes des autres; elles étaient nées de la singulière coutume, généralisée dès le premier siècle de la XVIIIe dynastie, d'attribuer abusivement au souverain régnant, dans une sorte de biographie triomphale, la gloire d'avoir chassé les Asiatiques et sauvé le pays. Cette restauration fictive se racontait aussi parfois suivant le mode ancien, c'est-à-dire sans évoquer d'autres calamités que celles mentionnées dans les compositions de la XIIe dynastie; la grande inscription de Toutankhamon est un excellent exemple du panégyrique royal composé de cette manière. Plus souvent, par contre, la destruction du fléau étranger était explicitement et plus ou moins longuement mentionnée : il fut ainsi fait pour Hatshopsitou, pour Thoutmès III et Thoutmès IV au temps de qui la grande guerre était placée dans un récit qui passa chez Manéthon (Misphragmouthôsis et Tethmôsis), pour Mineptah, pour Ramsès III, peut-être pour l'un des Amenhotep; et à côté des formes traditionnelles qui sortirent ainsi du mensonge laudatif, on a l'heureuse surprise de trouver trace de la forme primitive et véritable, celle qui attribuait les événements à Amosis : elle existait à l'époque pharaonique,

puisque Ptolémée de Mendès la rapporte, et c'est la forme dans laquelle la tradition se rattache immédiatement à l'histoire, puisqu'on sait positivement par une inscription contemporaine qu'Amosis prit Avaris. Ce dernier document, toutefois, ne nous apprend rien sur les ennemis qui furent vaincus à cette place, et nous aurons à nous demander, plus loin, jusqu'à quel point la tradition thébaine est dans la vérité lorsqu'elle y met les Asiatiques.

On voit, en tout cas, que l'histoire des Asiatiques et d'Avaris est originairement — avec Amosis — un épisode de l'histoire des guerres qui aboutirent à la restauration de l'unité égyptienne. Tout un ensemble de récits devait être en circulation sous le Nouvel Empire, un vrai *cycle des origines thébaines* dont nous avons seulement quelques lambeaux défigurés; par fortune, nous arrivons encore à restituer de cette épopée perdue un autre épisode, voisin de l'épisode d'Avaris mais tout à fait distinct de lui primitivement, celui de la guerre d'Apopi, roi du Nord, contre Skenenre, roi de Thèbes[1]. Dans la forme primitive de cette deuxième histoire, il n'y était question ni d'Avaris ni des Asiatiques, et c'est seulement par suite d'une contamination par la première, plus exactement par suite de l'adaptation du thème d'Avaris, devenu banal, au début de l'histoire d'Apopi et de Skenenre, que dans cette dernière histoire le nom d'Avaris fut introduit. L'auteur de l'adaptation eut d'ailleurs soin d'ôter de la version combinée la mention

[1] Rappelons qu'au même cycle des origines de la monarchie thébaine appartient, sans doute, une autre histoire découverte depuis peu et sur laquelle, le texte n'étant pas publié, les renseignements nécessaires font encore défaut. Il s'agit du document de la planchette Carnarvon au musée du Caire, qui paraît porter le récit d'une guerre soutenue par le roi du Nord contre les Septentrionaux, le roi du Nord n'étant ici ni Ahmès ni Skenenre, mais Kamès. Tout ce qu'on sait jusqu'à présent du texte nous est appris par Maspero, *L'ostracon Carnarvon et le papyrus Prisse*, dans *Rec. de travaux*, XXXI (1909), p. 46. Cf. ce qui sera dit de Kamès plus loin, section II, chap. I.

des Asiatiques, qui n'était plus en situation dans un récit où l'ennemi des Thébains était le roi Apopi, et ainsi prit naissance la forme à la fois complexe et mutilée que le papyrus *Sallier 1* nous apporte.

Le thème d'Avaris et des Asiatiques subissait, de manière analogue, toutes les corrections que le contexte paraissait demander, notamment dans le cas de l'adaptation à la biographie triomphale d'un roi quelconque. Dans l'inscription d'Hatshopsitou, *Avaris* et les *Asiatiques* sont conservés, et il en était probablement de même dans le prototype hiéroglyphique perdu de l'histoire de Thoutmès III et Thoutmès IV libérateurs; plus subtilement, l'auteur du panégyrique de Ramsès III élimina des précisions gênantes, et ne conserva que le *roi asiatique* qui se serait emparé du pouvoir avant l'avènement de Sitnekht. Dans d'autres versions, c'était peut-être la mention des Asiatiques qui était supprimée tandis qu'*Avaris* subsistait. On remarque aussi que dans les cas où il était fait mention explicite des Asiatiques, ceux-ci n'étaient jamais désignés par un nom plus particulier, par un véritable nom de peuple; l'ingéniosité des rédacteurs s'exerçait pour retrouver des appellations susceptibles de convenir à ces ennemis, et c'est très probablement à l'époque pharaonique même que remonte le nom de *Hyksôs*, quelle que soit la façon dont il s'explique réellement par l'égyptien. Plus certainement encore c'est un rédacteur pharaonique qui créa pour les Barbares la dénomination d'*Impurs* ou de *Malades*, par contresens sur le mot *iaditou*, « calamités », qui voisinait avec les phrases désignant les Avarites dans de nombreuses versions de l'histoire. Ainsi se différenciaient, pour le compilateur des temps à venir, une histoire des *Hyksôs* et une histoire des *Impurs*, qui se distinguaient à peine par le sens d'un mot, et peut-être ne se distinguaient pas du tout, à l'époque hiéroglyphique.

Un plus ou moins grand nombre de versions apparentées

cheminèrent côte à côte, ainsi, au cours des siècles qui suivirent la période thébaine, jusqu'au jour où l'élément nouveau de la *prédiction* parut dans la littérature égyptienne. Ceci se passait assez tard, dans un monde assez éprouvé par le malheur et l'oppression étrangère pour qu'à l'ardent désir de revanche il fallût la satisfaction de la prophétie; la date est impossible à déterminer, mais on pense aux premières invasions assyriennes et perses. On vit surgir, alors, des compositions dont l'histoire de l'agneau et du roi Bokchoris, au Ier siècle de l'ère chrétienne, nous permet de nous faire une idée par analogie; il y avait toujours en scène un roi des temps passés et un devin, homme ou bête, qui prédisait une période d'abaissement et de misère que l'âge d'or devait suivre; et la durée du temps d'épreuve était calculée par l'auteur de manière que l'arrivée du sauveur fût promise à brève échéance. Aucun échantillon de ce genre littéraire ne nous est parvenu pour les derniers siècles de l'Égypte indépendante; mais il était forcément pratiqué depuis un certain temps déjà lorsque l'élément *prédiction*, qui ne peut avoir d'autre origine, vint contaminer l'histoire des Barbares et du roi sauveur dans certaines de ses formes.

L'une de ces formes était un récit dans lequel les Avarites ennemis étaient appelés *Impurs* et où le rôle du libérateur était attribué à un roi Aménophis et à son fils Ramsès, lequel, d'après la manière dont les noms s'ordonnent dans les listes postérieures, est Ramsès III. On ne saurait dire s'il y avait là, déjà, le résultat de la fusion de deux versions différentes, dont l'une aurait mis en scène Ramsès III et l'autre un Amenhotep; on ne saurait dire davantage si ce dernier roi attira à lui, en dernier lieu, le personnage du devin Aménophis, fils de Paapis, qui avait été effectivement un contemporain d'Amenhotep III, ou si, comme Ed. Meyer le suppose, cet Amenhotep, fils de Hapou, jouait déjà un rôle à côté du roi Amenhotep dans une

forme traditionnelle à laquelle Ramsès III était étranger. La seule chose certaine est que lorsque l'épisode de la prédiction fut introduit dans l'histoire d'Avaris et du roi Amenhotep (avec ou sans Ramsès III), on choisit le celèbre ministre de la XVIIIe dynastie pour tenir le rôle de prophète. Que prédit-il? Un petit nombre d'années de victoire aux Impurs, après quoi ils seront refoulés, et le récit se termine par l'accomplissement des choses prédites et la victoire du sauveur. De toute évidence, la prophétie ne sert absolument à rien dans ces conditions; elle rend à peine la narration plus dramatique, et ne donne au lecteur nulle occasion d'espérance, puisqu'au moment où il lit, elle est déjà réalisée dans le passé. Il y a là une sorte de gaspillage narratif, d'utilisation à contresens d'un thème d'orientation réelle toute différente.

L'histoire ainsi créée, cependant, devait vivre longtemps, transformée et utilisée de façons extrêmement diverses, mais toujours inséparable du nom du roi Aménophis. D'une part, c'est la prédiction qui, introduite dans le récit en qualité d'épisode supplémentaire et sans importance, grandit sous l'influence des compositions prophétiques véritables qui circulaient à la même époque, et transforme l'histoire des Impurs et du roi sauveur en une histoire de prédiction à long terme : tel un arbre qui serait assimilé par le rameau greffé sur lui et changerait d'espèce. Pour arriver à ce résultat, il suffit que la dernière partie du récit, celle qui concerne l'*accomplissement*, soit supprimée, et que le sauveur soit *annoncé* par le prophète, en termes ou bien assez vagues pour que le lecteur puisse toujours l'attendre, ou bien précisés de telle manière qu'on puisse l'attendre bientôt. Ainsi le roi Aménophis, de roi sauveur qu'il était, arrivera à ne plus être que le roi qui reçoit la prédiction et sous lequel le malheur se déclare, et l'on aura, à peu de chose près, l'histoire d'Aménophis et du potier prophète que des papyrus grecs des IIe et IIIe siècles de notre ère nous conservent.

Dans une autre direction, l'histoire d'Aménophis et des Impurs se maintenait, malgré l'élément délétère de la prédiction, dans sa forme primitive avec le retour du roi sauveur au bout d'un certain temps de misère nationale. Elle ne serait pas arrivée à se conserver ainsi, peut-être, si elle n'avait eu la chance d'être prise, enchâssée, fixée pour l'éternité dans la gangue d'une des inintelligentes combinaisons élaborées à Alexandrie pour retrouver les Juifs et l'Exode dans les traditions égyptiennes.

Ce travail s'accomplissait, sans nul doute, au IVe siècle. Les Juifs qui se trouvaient en rapport avec Égyptiens et Grecs dans le monde littéraire d'Alexandrie et qui leur faisaient connaître la Bible, avaient la passion de trouver dans les annales égyptiennes l'histoire du séjour d'Israël en Égypte et de l'Exode; car ainsi devait être prouvée l'authenticité historique de leur livre. Or il se trouvait dans la littérature égyptienne un seul épisode, un seul thème qui se rapprochait par certains éléments d'une histoire d'étrangers quittant l'Égypte pour gagner les terres de l'Asie, et ce thème était celui des Barbares d'Avaris expulsés par le roi sauveur. Ce n'était pas très satisfaisant; il n'y a rien dans le conte égyptien qui corresponde à l'arrivée des ancêtres d'Israël dans le pays, et surtout les Avarites, Hyksôs ou Impurs, jouent dans le récit un rôle odieux et misérable. Cela ne découragea pas l'intrépidité des adaptateurs, qui surent abattre les angles trop gênants de la narration égyptienne. Leurs tentatives portèrent simultanément sur toutes les formes de l'histoire d'Avaris qui avaient cours à leur époque; de deux côtés différents on mit sur le chantier, sans doute à la même minute, l'histoire des Avarites et des rois Thoutmès, et l'histoire des Avarites et des rois Aménophis et Ramsès. La méthode de travail, extrêmement simple, consistait à envoyer les Avarites expulsés, à la fin du récit, en Judée où ils fondaient Jérusalem et devenaient le peuple juif; le chef

des Avarites en lutte avec les Égyptiens était, dans le même esprit, identifié avec Moïse. Il naissait ainsi plusieurs récits de l'Exode, incompatibles entre eux et différant principalement par le nom du roi d'Égypte : c'était un Thoutmès, ou bien un Ramsès fils d'un Aménophis. D'autres divergences se manifestaient encore, dans la tendance, entre les versions ainsi proposées, suivant que l'adaptation avait été faite dans un esprit purement juif ou qu'une adaptation juive avait été revue et corrigée dans un sens malveillant par des Grecs plus ou moins imbus d'« antisémitisme ». Il se trouva que la combinaison fabriquée avec l'histoire d'Avaris et des rois Thoutmès, *Misphragmouthôsis* et *Tethmôsis,* fut « philosémite » ; les Avarites, dans cette forme de l'histoire égyptienne, portaient le nom de *Hyksôs*, qui n'est pas essentiellement désobligeant, et l'arrangeur n'eut pas grande peine à transformer l'écrasement des impies dans Avaris en une capitulation honorable, suivie d'une retraite avec armes et bagages jusqu'en Judée. Au même moment, les « antisémites » trouvaient la matière d'une combinaison maligne à souhait dans la forme traditionnelle égyptienne avec Aménophis et Ramsès, où les Avarites, par hasard, étaient appelés les *Impurs,* les *Malades,* antique contresens dont nous avons expliqué l'origine et d'où l'on fit sortir une histoire dans laquelle une troupe d'étrangers, néfastes par leurs tares physiques et leur impiété, étaient ignominieusement chassés du pays et devenaient le peuple d'Israël.

Cela faisait deux types d'histoires de l'Exode, entre lesquels chaque écrivain avait à choisir. Or, les Grecs adoptèrent presque unanimement les versions « antisémites » où figuraient les *Impurs.* On en trouve des exemples chez Hécatée d'Abdère au début du IIIe siècle, à la même époque sans doute chez l'Alexandrin inconnu qui transmit l'histoire d'Aménophis et des Impurs à Manéthon, puis chez Posidonios d'Apamée, Trogue Pompée, Chaerémon qui raconte l'histoire d'Améno-

phis et des Impurs, en partie du moins, d'après une source extra-manéthonienne, enfin Lysimaque, chez qui le roi du récit n'est plus Aménophis ou Ramsès, mais Bokchoris. On se demande, à propos de cette dernière version, si elle fut obtenue par substitution du nom de Bokchoris au nom royal antérieur dans une *histoire de l'Exode* déjà constituée, ou si l'histoire qui parvint à Lysimaque avait été élaborée, au IVe siècle, avec une version égyptienne préexistante de l'histoire des Impurs dont Bokchoris était le héros : dans cette dernière hypothèse même, le nom de Bokchoris n'aurait pu être introduit dans la narration égyptienne que relativement tard, de sorte qu'en tout cas sa présence à cette place est le résultat d'une substitution, dont il importe peu qu'elle ait été postérieure ou antérieure à l'adaptation à l'Exode. On remarque, cependant, qu'au siècle même de Lysimaque la figure de Bokchoris apparaît encore dans une histoire de prédiction, celle de l'agneau, purement égyptienne et tout à fait étrangère à la combinaison de l'Exode; cela donne lieu de penser qu'il s'était constitué, dans l'Égypte grecque, une sorte de *cycle de Bokchoris*[1], auquel on avait rattaché l'histoire des Impurs et de l'Exode dans la forme où Lysimaque la reçut.

Quant à la version «philosémite» de l'histoire de l'Exode, avec les *Hyksôs* et la capitulation honorable dans Avaris, elle n'a été recueillie, autant qu'on sache, que par un seul écrivain, l'inconnu chez qui Manéthon l'a trouvée. C'est une difficulté singulière que celle qui se présenta à l'historien du IIIe siècle, lorsqu'il eut sous les yeux une histoire complète de l'Exode avec les *Hyksôs*, au temps des rois Thoutmès, et une autre histoire de l'Exode, non moins complète, avec les *Impurs*, sous le règne d'Amn ophis et de son fils Ramsès. Pas un

[1] Il y avait effectivement en circulation, à l'époque grecque, des histoires nombreuses et de tendances diverses dont Bokchoris était le héros; voir WIEDEMANN, *Aeg. Gesch.*, p. 578-580.

instant il ne pensa qu'Impurs et Hyksôs, dans Avaris, étaient la même chose; la dissimilation des deux histoires était d'ailleurs confirmée, pour lui, par la différence des dates, car il donnait bien aux Thoutmès et aux Ramsès, en gros, les places qui leur appartiennent en réalité dans l'histoire du Nouvel Empire. S'il réfléchit alors, ce qui n'est pas douteux, Manéthon ne put faire autrement que d'admettre que ses devanciers avaient commis une grave confusion dans l'une des deux histoires, l'Exode des Juifs n'ayant pu avoir lieu deux fois. Confusion dans une certaine mesure excusable, put-il penser encore, car les deux histoires n'étaient pas sans analogies, et Impurs comme Hyksôs avaient Avaris pour résidence. Il rétablit, alors, ce qui lui paraissait être la vérité indûment altérée. C'est à la fin de la première histoire que l'Exode avait lieu : les *Hyksôs* d'Avaris, vaincus par Tethmôsis, fils de Misphragmouthôsis, capitulent, se retirent en Asie où ils deviennent les Juifs; puis les événements en Égypte suivent leur cours, jusqu'à ce qu'au temps des Ramessides se déchaîne sur le pays le fléau des *Impurs*, que le roi Aménophis, père d'un des derniers Ramsès, relègue dans Avaris, l'Avaris de la première aventure, où les Juifs de Jérusalem, les descendants des anciens Avarites, viennent les rejoindre pour opprimer l'Égypte une seconde fois; ils sont rejetés chez eux, pêle-mêle avec les Impurs, — et c'est là sans doute, pensait l'honnête historien, ce que l'un de ses prédécesseurs voulait exprimer en disant que les Impurs chassés étaient devenus les Juifs.

A cette histoire complexe s'incorporent en outre des éléments de provenance récente, qui représentent des *thèmes* annexes de création tardive ou résultent de la projection sur la tradition antique de faits historiques encore peu éloignés : tels sont l'épisode de la fuite d'Aménophis en Éthiopie, qui peut être inspirée de la fuite analogue de Nectanébo devant l'invasion perse de 342, et l'épisode des animaux

sacrés tués et mangés, qui reproduit presque textuellement certaines histoires d'impiété provocatrice attribuées à Okhos et à Cambyse.

Telle est la combinaison manéthonienne, avec laquelle nous atteignons au sommet d'un édifice de confusion et d'illusion auquel les siècles suivants ne devaient pas ajouter grand'chose. Les Alexandrins du IIIe siècle av. au Ier siècle ap. J.-C., nous l'avons vu, se tiennent à une très simple histoire de l'Exode où les Juifs sont les Impurs expulsés et dans laquelle interviennent parfois encore, notamment chez Chaerémon, un devin et une prédiction. Pendant ce temps, les prédictions proprement dites courent dans la littérature indigène; elles sont absolument étrangères, non seulement aux histoires alexandrines de l'Exode, mais encore, dans le principe, à l'histoire indigène des Barbares et du roi sauveur, qui par accident seulement arrive en contact avec la prédiction, au IVe siècle ou à une date antérieure. Le genre littéraire que représente la prédiction est, en Égypte, l'expression des calamités qui fondirent sur le pays dans les derniers siècles de son histoire nationale, et nous garde le souvenir de ces calamités de même que l'histoire des Asiatiques et d'Avaris, créée au début de la XVIIIe dynastie, reflète l'image des difficultés que les fondateurs du Nouvel Empire eurent à vaincre. Mais tandis que l'histoire des malheurs de l'Égypte sous les Éthiopiens, les Assyriens et les Perses est relativement bien connue, on est très mal renseigné sur les événements qui précédèrent la restauration thébaine, parce qu'on n'a jamais su se détacher suffisamment, pour les comprendre, de la tradition effroyablement déformée dont nous venons de résumer l'histoire et la situation finale. Il est temps, maintenant, de reprendre cette tradition à son origine, dans la forme simple que l'analyse des textes nous a permis d'extraire, pour la rapprocher des faits historiques qui l'éclaireront, en seront éclairés eux-mêmes, et nous permettront fi-

nalement de voir à quels événements réels le roman des Asiatiques dans Avaris se rapporte.

SECTION II.

Les étrangers en Égypte et la restauration dans l'histoire.

Il reste au fond du creuset, après élimination de tout ce qui n'est pas la plus ancienne forme traditionnelle à laquelle on arrive à remonter, deux histoires du Nouvel Empire, mêlées d'éléments littéraires empruntés à la période antérieure et dont les éléments nouveaux peuvent être résumés de la manière suivante :

I. *Histoire d'une invasion asiatique dans le Delta; les étrangers établissent leur domination dans la Basse-Égypte et y restent jusqu'à leur expulsion par Amosis, roi de Thèbes, qui s'empare de leur forteresse d'Avaris.* Forme primitive perdue, possible à rétablir au moyen de nombreuses formes dérivées qui se manifestent ensuite, et dont la première en date, gravement altérée déjà, est du temps d'Hatshopsitou.

II. *Histoire d'une guerre de Skenenre, roi de Thèbes, avec un roi Apopi* qui ne peut être, en vertu de l'opposition, que le roi de la Basse-Égypte. Forme primitive assez facile à extraire de la narration de la XXe dynastie où l'histoire nous parvient, et dans laquelle elle est associée à des éléments de l'histoire précédente, notamment *Avaris,* qui lui étaient tout à fait étrangers. La fin manque, mais tout indique une histoire thébaine

dans laquelle le roi de la Haute-Égypte était victorieux de son rival du Nord. Dans une autre forme probable de la même histoire, le roi de Thèbes est Kamès au lieu de Skenenre.

Ces deux récits, comme on voit, ne sont pas sans analogie, puisque dans les deux cas il s'agit d'une lutte entreprise par le roi thébain contre un ennemi du Nord et couronnée de succès. Ils sont apparentés, en outre, par le voisinage historique certain des rois Skenenre et Ahmès, dont on sait qu'ils se suivirent immédiatement sur le trône de Thèbes, l'Ahmès-se-Abina du tombeau connu d'Elkab nous apprenant, dans sa biographie, que des quatre rois sous lesquels il accomplit sa carrière les deux premiers furent et , qui est Ahmès, après quoi vinrent Amenhotep I[er] et Thoutmès I[er]. La même inscription, on se le rappelle, mentionne parmi les faits du règne d'Ahmès que « on mit le siège devant *Ha-ouarit,* Avaris », que l'on combattit sur l'eau « dans le *zedkou* (canal?) d'Avaris », puis que l'on combattit « à *Ta-Kemit,* au sud de la ville », enfin que « on prit Avaris ». Abstraction faite des épisodes personnels à Ahmès-se-Abina, qui surchargent de manière très puérile ce précieux récit, il reste la relation d'une véritable campagne contre les Avarites, avec actions militaires sur terre et sur l'eau aux abords de la ville. On regrette vivement que l'inscription ne nous donne aucun renseignement, par contre, sur l'espèce des ennemis qui tenaient la place, mais le fait qu'*Amosis prit Avaris* n'en confirme pas moins l'une des

données principales de l'histoire numéro 1 définie tout à l'heure.

Comme il est manifeste, d'autre part, qu'Amosis rétablit l'unité égyptienne, puisqu'avec son règne l'histoire d'Égypte sort de l'ombre et que la grande famille des rois de la XVIIIe dynastie se rattache à sa personne, on est extrêmement disposé à admettre que la prise d'Avaris fut un épisode de la lutte qui fit rentrer le Delta sous l'autorité de la monarchie méridionale, et l'on songe alors que l'Apopi qui résiste à Skenenre, prédécesseur d'Amosis, dans l'histoire numéro 2, pourrait effectivement avoir été le roi d'une Basse-Égypte encore séparée. Des rois du nom d'Apopi ne sont pas inconnus sur les monuments, non plus que Skenenre lui-même; mais les Apopi étaient-ils vraiment rois du Delta, et Skenenre peut-il avoir été leur contemporain? Amosis, d'autre part, a-t-il vraiment rencontré en Basse-Égypte, quelque temps après, des adversaires asiatiques, et s'il en est ainsi, ces Asiatiques étaient-ils avec Apopi dans une relation quelconque? Autant de questions auxquelles on ne peut répondre qu'en examinant attentivement les monuments d'Amosis et de Skenenre, ainsi que ceux des Apopi, de manière à pouvoir déterminer le domaine de chaque groupe et les circonstances principales de son histoire.

CHAPITRE PREMIER.

LES PRÉDÉCESSEURS DE LA XVIIIe DYNASTIE À THÈBES.

On ne sait pas exactement quelles relations de parenté unissaient Nibpehtire Ahmès avec son prédécesseur Skenenre Tiouâ. Ahmès est le fils de la reine Ahhotep Ire, comme il est prouvé par la stèle d'un officier de cette reine, trouvée à Edfou en 1886, et sur laquelle la souveraine est appelée

«l'Épouse et Mère Royale Ahhotep, dont le fils est le roi Nibpehtire[1]». La reine Ahmès-Nofritari, femme du roi Ahmès, était sa sœur de père et de mère, comme on voit par sa titulature constante «Fille Royale, Sœur Royale et Épouse Royale[2]», et par suite comme lui était fille d'Ahhotep; et l'on sait d'autre part que de même qu'il devait arriver à sa fille, Ahhotep fut épousée par un roi qui était son frère de père et de mère : cela ressort de l'inscription dédicatoire de la chapelle bâtie à Abydos, par Ahmès et Ahmès-Nofritari, à une reine *Tetishera*, , dont le roi dit qu'elle était «mère de ma mère et mère de mon père[3]». Ce n'est pas sans raison que cette défunte reine n'est pas appelée «Fille Royale»; ses parents, simples particuliers, ont été découverts sur des lambeaux de linges inscrits provenant de la première cachette de Deir el-Bahri et où Daressy a pu lire[4] : . Ajoutons, pour réunir ici tout ce qui concerne cette grand-mère paternelle et maternelle d'Ahmès et de sa femme, qu'une belle statuette qui la représente, , est au British Museum[5]. On

[1] BOURIANT, dans *Rec. de travaux*, IX (1887), p. 92-93; SETHE, *Urk. d. 18. Dyn.*, I (1905), p. 30; *Catalogue général du Musée du Caire, Stèles du Nouvel Empire*, I, p. 16-17, pl. VI.

[2] Par exemple sur la stèle d'Abydos dont il va être question; voir SETHE, *loc. cit.*, p. 26.

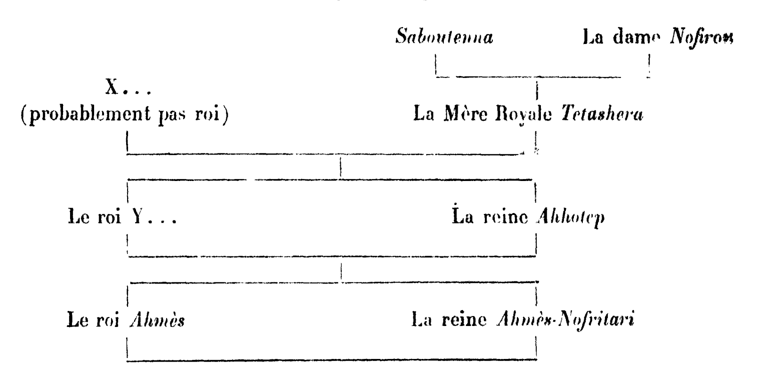
[3] AYRTON, etc., *Abydos III*, p. 45 et pl. L, LII; SETHE, *Urk. d. 18 Dyn.*, I (1905), p. 27; *Catalogue général du Musée du Caire, Stèles du Nouvel Empire*, I, p. 5-7, pl. II et III. Cf. LEGRAIN, *Répertoire général* (1908), p. 11, et MASPERO, *Guide to Cairo Mus.* (1906), n° 298, p. 115-116.

[4] DARESSY, *Les parents de la reine Teta-chera*, dans *Ann. du Service*, IX (1908), p. 137-138.

[5] Br. Mus. n° 22558; phot. dans BUDGE, *History*, IV, p. 64, et mieux dans L. W. KING, *Egypt and Western Asia* etc. (1907), p. 339.

remarque qu'elle n'est appelée «Épouse Royale» que par l'orgueilleuse piété de ses petits-enfants, tandis que dans les deux cas où elle nous apparaît sur des monuments contemporains de sa vie, elle n'est que «Mère Royale»; de sorte que très probablement son époux n'était pas plus roi qu'elle n'était fille de roi elle-même, et que son fils, le premier de sa maison, arriva au trône.

Il résulte de tout cela la généalogie suivante :



Que sont les personnages X... et Y...? Le mari d'Ahhotep a peut-être été Skenenre Tiouâ, si l'on s'en rapporte aux indications malheureusement un peu ambiguës de la statue funéraire du fils aîné du roi *Ahmès*, , qui lui fut dédiée par son père, le roi Tiouâ, et les autres membres de sa famille[1]; on y voit figurer, outre le roi, , une sœur du défunt, la fille aînée du roi , puis une autre sœur, une princesse Ahmès «la cadette» dite aussi *Ankhti*, ou , enfin une reine du nom d'Ahhotep, dési-

[1] Bouriant, *Notes de Voyage*, § 6, dans *Rec. de travaux*, XI (1889), p. 150; plus complètement Sethe, *Urk. d. 18 Dyn.*, I, p. 12-13.

gnée par la titulature «fille aînée de roi, et reine». La seule obscurité réside dans ce que cette Ahhotep n'est pas appelée «épouse royale»; mais on voit qu'elle ne peut être la «fille aînée» de Tiouâ, puisque cette position est déjà occupée par la première princesse Ahmès; elle ne peut donc être la «fille aînée» que d'un prédécesseur du souverain régnant, et comme elle est reine, il est presque inévitable qu'elle soit la femme de Tiouâ. Il n'y a aucune difficulté, d'autre part, à identifier cette Ahhotep de la statue avec la mère du roi Ahmès et d'Ahmès-Nofritari, de sorte que le roi Y... de la généalogie précédente serait Skenenre Tiouâ. Lui et sa femme Ahhotep auraient eu de nombreux enfants, tous du nom d'Ahmès, un fils aîné mort avant la naissance de celui qui sera le roi Ahmès, — ce dernier n'est pas mentionné sur la statue, — et deux filles dont l'une est peut-être l'Ahmès-Nofritari qui épousera son frère cadet.

Cette interprétation simple des inscriptions de la statue, corroborée par le fait de la succession immédiate de Tiouâ et d'Ahmès (inscription d'Elkab), est adoptée sans réserve par Maspero[1] et par Sethe[2]. Daressy est plus hésitant en dernier lieu, et se demande encore si Ahhotep a été la femme de Tiouâ ou de ce roi Kamès qu'on ne sait comment placer exactement[3]; dans la question ainsi posée, on reconnaît l'influence de l'idée, longtemps tenue pour indiscutable, que Kamès et Ahhotep étaient en relation étroite ensemble, idée qui venait de ce que le cercueil de Kamès était inconnu et que des objets votifs lui appartenant, notamment la célèbre barque en or, avaient été trouvés en même temps que le cercueil d'Ahhotep, à Drah abou'l Neggah, par les fouilleurs de Mariette. Brugsch était

(1) Maspero, *Momies Royales*, p. 620-637, et *Hist.*, II, p. 78 (et n. 4) suiv.
(2) Sethe, *loc. cit.*, p. 11-12.
(3) Daressy, *loc. cit.*, dans *Ann. du Service*, IX (1908), p. 138.

ainsi conduit à penser que Kamès fut le successeur de Tiouâ et le mari d'Ahhotep[1], et Maspero croit probable que Kamès, fils de Tiouâ et frère aîné d'Ahmès, s'intercala entre eux et ne régna pas longtemps[2]. Mais depuis que Daressy lui-même a retrouvé le cercueil de Kamès au Caire, et montré qu'une confusion d'objets provenant de deux tombeaux voisins a pu avoir lieu au moment de la trouvaille[3], toute raison a disparu de rapprocher immédiatement Kamès et Ahhotep, et l'on devient libre de placer Kamès à plus ou moins grande distance en avant ou en arrière du groupe que forment Ahhotep, son mari et ses enfants.

Quelle est en réalité la position historique de Kamès? La hache de bronze et la barque de Drah abou'l Neggah, au musée du Caire, l'appellent :

et :

le cercueil ne dit que ou ; l'éventail en ébène recouvert d'or donne le nom solaire, , et nous apporte le nom d'Horus, ou [4]. Nous ne connaissons pas les autres élé-

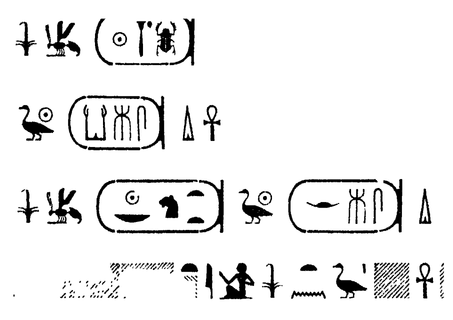
(1) Brugsch, *Gesch. Æg.* (1877), p. 236-237.

(2) Maspero, *Hist.*, II, p. 79.

(3) Daressy, *Le cercueil du roi Kamès*, dans *Ann. du Service*, IX (1908), p. 61-63 et planche.

(4) La hache de bronze : Bissing, *Ein thebanischer Grabfund* etc. (1900), pl. III, 2, IX, 2 *g*, *h*. La barque : Legrain, *Répertoire généalogique*, I, p. 5. Le cercueil : Legrain, *ibid.*, et Daressy, voir note précédente. L'éventail : Bissing, *loc. cit.*, pl. IV, 8, 8 *a*, 8 *b*, et Legrain, *loc. cit.*, I, p. 5. Les quatre objets cités par H. Gauthier, *Livre des Rois*, II (1910), p. 165-166.

ments de sa titulature[1]. Le nom d'Horus est sans analogue qui apparaisse immédiatement, du moins du côté de la XVIIIe dynastie, mais le nom solaire rappelle de manière frappante le nom d'Horus d'Ahmès, qui est ⟨hiéroglyphes⟩, et aussi de nombreux noms solaires de la XVIIIe dynastie formés avec l'élément ⟨hiéroglyphe⟩, ceux de Thoutmès Ier, Thoutmès II, Thoutmès III, Amenhotep II, Thoutmès IV, Amenhotep IV; on est tenté, d'après cela, de placer Kamès au début de la XVIIIe dynastie, et cela est confirmé par la présence des noms de Kamès et d'Ahmès, ensemble, sur un rocher de Toshkeh en Basse-Nubie. L'inscription[2] est disposée à peu près comme il suit (écrite de droite à gauche) :



(Une cinquième ligne conserve quelques signes.)

Un autre monument de Kamès, qui ne donne pas de lumière supplémentaire, est une lame de poignard avec l'in-

[1] C'est par erreur que Gauthier (*ibid.*, p. 166) attribue à Kamès un nom de *nibti* ⟨hiéroglyphes⟩ et un nom d'Horus d'Or ⟨hiéroglyphes⟩; les bijoux du musée du Caire qui portent ces noms, en même temps que le nom d'Horus ⟨hiéroglyphes⟩, appartiennent, comme on le voit bien, à Ahmès.

[2] Weigall, *Ant. of Lower Nubia* (1907), pl. LXV; Gauthier, *Livre des Rois*, II (1910), p. 167.

scription[1] : . Rien à tirer, non plus, de quelques scarabées qui portent le nom solaire[2], ni de la mention du tombeau au papyrus Abbott[3].

D'autres monuments postérieurs, par contre, sont instructifs en ce qu'ils semblent considérer Kamès comme voisin de Skenenre; telle est la stèle du prêtre Mès[4], chargé du sacerdoce funéraire d'un qui est Thoutmès Ier, Thoutmès II ou Amenhotep II, et des deux rois et ; telle aussi la table d'offrandes de Marseille, où paraissent côte à côte, parmi d'autres noms royaux, ceux de , de et d'un *Snekhtenre* certainement apparenté dont nous parlerons tout à l'heure[5]. Il ne faudrait cependant pas

(1) Petrie, *History*, II (1re éd.), p. 14; Budge dans *Archaeologia*, LIII, p. 84, et *History*, III, p. 178 (une *hache*, dit Budge); Sethe, *Urk. d. 18 Dyn.*, I, p. 13. L'objet est dans la collection J. Evans. On se demande, en comparant les textes, si ce n'est pas encore le même que Budge a eu vue lorsqu'il cite, comme figurant sur une *tête de hache* au Br. Mus., n° 5241 *a*, la titulature singulière : (Budge, *Book of the Kings*, I, p. 104). Cf., pour l'objet unique ou pour les deux objets, Gauthier, *Rois*, II, p. 165 et 166; Gauthier pense que la hache du British Museum existe réellement.

(2) Leyde B. 1360, voir Leemans, *Mon.*, I, pl. XXVIII; un autre coll. Loftie. Cf. Wiedemann, *Gesch.*, p. 302, et voir Newberry, *Scarabs*, XXVI, 1, 2.

(3) *Pap. Abbott*, III, l. 12.

(4) Caire n° 34.030. Lieblein, *Dict. noms hiérogl.*, n° 1922, p. 750; Lacau, *Cat. gén. Caire, Stèles du Nouvel Empire*, p. 64-65, pl. XXII; Legrain, *Répertoire généal.*, p. 1.

(5) Cette table d'offrandes remarquable, où figurent une trentaine de cartouches royaux du Nouvel Empire, a été vue tout d'abord dans la coll. Clotbey par Brugsch et publiée d'après sa copie : voir *Monatsberichte der Berl. Ak.*, 1858, p. 69; de Saulcy, *Étude* etc., dans *Mém. de l'Acad. impériale de Metz*, 1863, p. 45 et suiv. et pl.; Maspero, *Cat. du Musée égyptien de Marseille*, p. 4.

conclure de ces monuments, qu'il y a des relations particulièrement étroites entre Kamès et Skenenre, car sur un monument cultuel assez analogue, la liste des rois et princes adorés par le prêtre Khabekhit, dans son tombeau de la XX[e] dynastie à Deir el Medineh [1], on voit paraître *Ouaz[khopir]re Kamès* en compagnie d'Amenhotep I[er], d'Ahmès Nofritari, de Skenenre lui-même, , d'Ahhotep, d'Ahmès, et d'une vingtaine d'autres personnages royaux parmi lesquels deux Ahmès encore et un roi beaucoup plus ancien, Nibkheroure Mentouhotep de la XI[e] dynastie. Une liste du même genre et à peu près contemporaine est celle du tombeau d'Anhourkhaoui, à Deir el Medineh également [2]; on y retrouve une douzaine de noms de la précédente, dont ceux de Nibkheroure, de Skenenre, , d'Ahmès, d'Amenhotep I[er] et d'Ahhotep. Tous les noms de ces listes, — vingt-cinq sur celle de Khabekhit, — sont entourés du cartouche, bien que pour un grand nombre d'entre eux il soit clair qu'il ne s'agit pas de souverains ayant régné; mais les prêtres de la XX[e] dynastie les considéraient peut-être néanmoins comme tels. En fait, la présence de tous ces Ahmès des deux sexes, groupés autour d'un roi Ahmès certain, de ses parents, de sa femme et de son successeur, en compagnie de nombreux princes autrement très peu connus, montre qu'à part quelques rois plus anciens ou plus récents, — le Mentouhotep de la XI[e] dynastie, un *Hikamon Sotepenre* de l'époque ramesside chez Anhourkhaoui, — les personnages adorés dans les deux tombeaux sont les membres même de la famille du roi Ahmès et très probablement les contemporains de Skenenre Tiouâ, d'Ahmès et d'Amenhotep I[er]. C'est dans

[1] Champollion, *Not.*, p. 864 et suiv.; Burton, *Excerpta hierogl.*, pl. 35; Prisse, *Mon.*, pl. III; Lepsius, *Auswahl*, pl. XI, et *L. D.*, III, 2 *a*.

[2] *L. D.*, III, 2 *d*.

ce groupe nombreux qu'il convient, à ce qu'il semble, de laisser le *Ouazkhopirre Kamès* qui de son vivant déjà avait une titulature royale complète; il ne paraît pas douteux, d'ailleurs, qu'il ait régné effectivement, peut-être en même temps qu'Ahmès ou que Tiouâ, et l'on est tenté de le considérer comme contemporain d'Ahmès d'après l'inscription de Toshkeh mentionnée plus haut.

Il convient, avant d'aller plus loin, d'observer que Ouazkhopirre Kamès n'a sans doute rien de commun avec le Kamès nommé sur la tablette de la XX[e] dynastie dont plusieurs fois déjà il a été question plus haut. Les textes que porte cet objet comprennent un fragment des *Maximes de Ptahhotep* et, dit Maspero, le «commencement d'un conte à demi historique, dont l'action se passait en l'an III du Pharaon Kamôsis de la XVIII[e] dynastie et nous donne son protocole complet, pour la première fois à ma connaissance[1]». Ce protocole vient d'être publié par Gauthier[2]; ses éléments sont :



et l'on voit que le nom d'Horus est extrêmement différent de celui de Ouazkhopirre. La titulature dans son ensemble, d'ail-

[1] Maspero, *L'ostracon Carnarvon et le papyrus Prisse*, dans *Rec. de travaux*, XXXI (1909), p. 146.

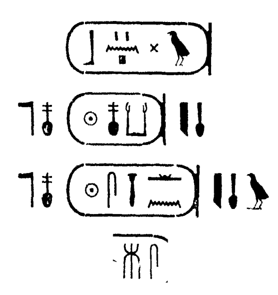
[2] H. Gauthier, *Rois*, II, p. 169.

leurs, est très intéressante; analogue, peut-être identique à celle de Ouazkhopirre Kamès par les deux noms de cartouches, elle présente par ses premiers éléments de remarquables points de contact avec certaines titulatures de la période antérieure, dite généralement des «XIIIe et XIVe dynasties» : , en effet, est le propre nom d'Horus du roi Ameni-Antef-Amenemhat, et *Kha-her-nesit-f*, qui joue ici le rôle d'un nom d'Horus, ressemble tout à fait à qui est le nom de *nibti* de Noubkhopirre Antef[1]. Il ne faudrait pas croire que cette sorte de parenté du Kamès nouvellement révélé, avec les rois Antef, a pour conséquence de l'éloigner beaucoup du début du Nouvel Empire; car nous avons noté plus haut, à la suite des observations de Steindorff et de Newberry, qu'entre les Antef et les Sebekmsaf de la «XIIIe dynastie» et les prédécesseurs immédiats de la XVIIIe, il y a, non pas solution de continuité, mais relations de parenté et de voisinage manifestées par de très certains indices (voir ci-dessus, *Introduction*, § I). Le caractère intermédiaire de la titulature du nouveau roi Kamès est une indication supplémentaire et fort précieuse dans le même sens. Mais cela ne doit pas nous faire oublier que ce roi n'est jusqu'à présent, pour nous, qu'un personnage de roman; le document qui nous l'apporte paraît être une relation de la guerre du Sud contre le Nord, avec attribution de la défaite des Septentrionaux au roi Kamès; le texte correspondrait donc à celui qui fournit, de la manière que nous avons expliquée, la substance principale du récit de *Sallier 1*, mais nous transmettrait une version différente des événements, avec le nom de Kamès en place de celui de Skenenre : on ne peut, pour le moment, en dire davantage[2].

(1) Les monuments de ces rois seront passés en revue par la suite du présent ouvrage.

(2) Le texte est actuellement étudié par Griffith et Gardiner, et l'on peut espérer que sa publication ne se fera pas longtemps attendre.

En ce qui concerne la personne historiquement mieux définie de Ouazkhopirre-Kamès, nous avons dit que le plus probable était de le considérer comme contemporain d'Ahmès. L'idée de rois secondaires contemporains d'Ahmès s'est présentée fréquemment à l'esprit des historiens[1], à propos des listes de Khabekhit et d'Anhourkhaoui et aussi à propos d'un autre monument très remarquable, une statue de bronze d'Harpocrate sur le socle de laquelle figurent quatre noms royaux[2]



Brugsch, jadis, voyait là[3] deux personnages, *Binpou Nofir kare* et *Souazenre Ahmès*, «vice-rois» du temps d'Ahmès; Ed. Meyer, un peu différemment, reconnaît trois personnes, un *Souazenre*, un *Nofirkare* et un «dynaste» *Ahmès Binpou*[4]. Plus simplement, ne pourrait-on voir sur les quatre faces de ce socle les noms de quatre princes différents, dont un des *Ahmès* de la liste de Khabekhit et, rencontre remarquable,

[1] Brugsch, *Hist. d'Égypte* (2e éd.), I, p. 170; Maspero, *Hist.*, II, p. 76, n. 4, et *Hist. anc.* (1904), p. 205; Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 303.

[2] En provenance de Louqsor, au Caire, n° 38.189. Mariette, *Mon. div.*, pl. XLVIII *b*; Daressy, *Cat. gén.*, *Statues de divinités*, p. 55-56; Legrain, *Répertoire généal.*, I, p. 13.

[3] Brugsch, *Hist. d'Égypte*, I (2e éd.), p. 170.

[4] Ed. Meyer, *Nachträge zur äg. Chron.* (1908), p. 37, et *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 302.

le *Binpou* qui figure également chez Khabekhit, : il semble bien, d'après cela, que les princes nommés sur cette statue appartiennent au groupe contemporain du roi Ahmès.

A l'appui se présente une observation importante, celle de la similitude de construction des noms solaires de *Souazenre*, sur la statue, et de *Skenenre* lui-même. L'orthographe la plus habituelle de ce dernier nom est ; mais on connaît plusieurs exemples de l'écriture précisée , avec le dernier *n* séparé du mot précédent par le déterminatif, notamment sur un fragment architectural de Deir Ballas, au musée du Caire[1], sur un grand sceau en calcaire[2], sur le cercueil même du roi[3], enfin sur la table d'offrandes de Marseille[4]; et l'on voit ainsi que *S-ken-n-re*, de même que *S-ouaz-n-re*, est un nom du type général en *S*-[X]-*n-re*, qu'on peut traduire, peut-être, par «Celui à qui est faite l'action X (florissement, renforcement) par Re». La spécialité des noms de ce type démontre leur voisinage historique, et la remarque une fois faite, tout un groupe de noms du même type viennent immédiatement se ranger auprès des deux premiers. Tout d'abord, le qui figure à côté de Skenenre sur la table de Karnak, et qu'on retrouve, en compagnie du même roi et de Kamès, sur la table de Marseille : [5]. Ensuite, un

[1] Daressy, dans *Rec. de travaux*, XVI (1894), p. 44; Legrain, *Rép. général.*, I, p. 2; Gauthier, *Rois*, p. 157.

[2] Mariette, *Mon. div.*, pl. LII *c*.

[3] Maspero, *Momies Royales*, p. 526; Legrain, *Répertoire général.*, I, p. 3.

[4] L'orthographe anormale , avec un *n* supplémentaire à la fin de l'élément *ken*, est peut-être fautive.

[5] Son voisinage avec Tiouâ et Kamès est déjà reconnu, d'après les seuls témoignages de la liste de Karnak et de la table de Marseille, par Maspero, *Momies Royales*, p. 638-639, et *Hist.*, p. 76, n. 4.

connu également par la table de Karnak et par un scarabée[1], — notons que le *Souazenre* précité de la statue d'Harpocrate figure, de même, sur la table de Karnak, (hiéroglyphes), et nous a légué quelques scarabées[2], — un (hiéroglyphes) connu seulement par le papyrus de Turin (fr. 101), enfin le (hiéroglyphes) dont le nom, connu par des scarabées assez nombreux[3], semble avoir été retrouvé sur deux fragments architecturaux de Deir el Bahri avec ses cartouches complets, (hiéroglyphes) (hiéroglyphes), malheureusement trop mutilés pour que l'identification soit certaine[4].

On est ainsi conduit à remarquer combien le roi Tiouâ est différent, par son nom solaire, de son successeur Ahmès et de ses descendants; la construction particulière de ce nom divin le rattache à un groupe de personnages royaux tout à fait étrangers à la XVIIIe dynastie et sans nul doute antérieurs. Ceci montre qu'il n'est probablement pas injustifié de parler

(1) Wiedemann, *Gesch.*, p. 277.

(2) Un au Louvre, voir *Cat. salle hist.*, n° 456; un autre dans la coll. Sayce; Voir Wiedemann, *Gesch.*, p. 275-276. Deux autres trouvés en Nubie, voir Reisner, *Arch. Survey of Nubia*, 1909, n° 3, p. 12, 13, et Gauthier, *Rois*, II, p. 151.

(3) Berlin, n° 1896, *Ausf. Verz.*, p. 416; Br. Mus., n° 30511, Budge, *Book of the Kings*, I, p. 43; un dans la coll. Wiedemann; un dans la coll. Grant; deux dans la coll. Petrie. Voir quatre d'entre eux dans Newberry, *Scarabs*, XXI, 19-22, et cf. Budge, *Book of the Kings*, I, p. 98, et Gauthier, *Livre des Rois*, I, p. 210. Un autre, enfin, trouvé à Tell el Yahoudiyeh par Petrie, *Hyksos and Isr. Cities*, pl. IV A, n° A. 3 = pl. IX, 143. Sur tous ces scarabées, (hiéroglyphes) *sans cartouche*. Les caractères graphiques de ces petits monuments, comme nous le verrons plus loin, les apparentent plutôt avec ceux du groupe des rois Apopi et Khian, et il se pourrait qu'ils appartinssent à un personnage différent du roi homonyme des fragments de Deir el Bahri mentionnés dans le texte et à la note suivante.

(4) Naville, *The XIth Dynasty Temple at Deir el Bahri*, I (1907), pl. XII, I, J.

de «XVIIe dynastie» et de faire commencer la XVIIIe à Ahmès : le choix des noms d'intronisation révèle souvent, en effet, auxquels de ses prédécesseurs un nouveau roi entend se rattacher spécialement, et une rupture avec la tradition du nom solaire en *S*-[X]-*n*-*re* paraît indiquer qu'Ahmès prétendait instaurer un ordre nouveau en Égypte. Quant à Skenenre, qui appartient au groupe onomastique précédent, il s'apparente encore par là, de la manière la plus inattendue, avec le (cartouche) *Sousirenre Khian* que l'on considère comme étant un des «rois hyksôs», et qui est peut-être contemporain des *S*-[X]-*n*-*re* de la Haute-Égypte. Nous reviendrons longuement, plus loin, au groupe des «rois hyksôs».

Pour en finir, d'ailleurs, avec les contemporains plus ou moins certains de Skenenre et d'Ahmès à Thèbes, nous mentionnerons encore le *Si-amon* déjà connu par la liste d'Anhourkhaoui et dont on possède un sceau en calcaire[1] extraordinairement analogue de facture au sceau de Skenenre cité plus haut. Mais c'est sur Skenenre lui-même qu'il est maintenant nécessaire de diriger notre attention. Jusqu'ici, nous avons toujours parlé de Skenenre Tiouâ comme s'il y avait un seul roi ainsi nommé, tandis que la plupart des historiens admettent l'existence de trois *Skenenre* différents, dont les noms de deuxième cartouche se rapprochent plus ou moins du type *Tiouâ;* ils considèrent d'ailleurs que ces trois rois presque homonymes se succèdent sans intervalle, de sorte que tout ce qui vient d'être dit sur *Tiouâ* et ses relations avec Ahmès et sa famille pourrait être considéré, dans la théorie généralement acceptée, comme s'appliquant au dernier d'entre eux, «Tiouâ III». Il faut voir sur quoi cette distinction de trois rois est basée, et pour cela, nous allons passer rapidement en revue les monuments qui portent les noms de Skenenre.

[1] MARIETTE, *Mon. div.*, pl. LII *b*.

I. Les monuments qui donnent le deuxième nom sous sa forme simple *Tiouâ* sont en majorité. Ce sont :

1° La palette de scribe 614 *bis* du Louvre[1] :

2° Le boomerang du prince Touaou, fils du roi, déposé dans le tombeau de Aqhor à Drah abou 'l Neggah[2] :

Première face :

Deuxième face :

3° La statue précédemment citée dédiée au prince défunt Ahmès; le nom du roi s'y rencontre sous les formes : et (déplacement fautif évident du ı ı ı dans ce dernier cartouche)[3].

4° Le linteau de Deir Ballas cité plus haut déjà :



5° La stèle de Mès, également citée plus haut : .

II. Une forme *Tiouâ-Ken* nous est apportée par le cercueil

(1) Champollion, *Mon.*, pl. CXCI *bis*, n° 3; Pierret, *Rec. d'inscr.*, I, p. 88; Maspero, *Enquête judiciaire*, p. 78, et *Hist.*, II, p. 75; Gauthier, *Rois*, II, p. 157.

(2) Mariette, *Mon. div.*, pl. LI *b*, et *Album phot.*, pl. XXXVII; Maspero, *Enquête judiciaire*, p. 78, et *Hist.*, II, p. 76; Sethe, *Urk. d. 18 Dyn.*, I, p. 13; Legrain, *Répertoire généal.*, I, p. 2; Gauthier, *Rois*, II, p. 157. — Pour les autres objets trouvés dans la tombe de Aqhor, voir Mariette, *Mon. div.*, pl. LI, et Legrain, *loc. cit.*

(3) Il n'y a absolument aucune raison de lire ici *Tiouâ-â*, comme Gauthier, en dernier lieu (*Rois*, II, p. 159), semble vouloir le faire.

trouvé dans la grande cachette de Deir el Bahri, où le roi est désigné de la manière suivante[1] : . La même forme passe dans l'inscription d'un monument d'époque postérieure, la liste précédemment analysée de Khabekhit, qui porte .

III. Une troisième forme, *Tiou-â-â*, nous parvient dans un seul document postérieur, le papyrus Abbott, qui déclare formellement, en outre, que le roi ainsi nommé est différent de celui qui s'appelle *Tiouâ*[2] : «La pyramide de ; examinée en ce jour par les inspecteurs et trouvée intacte. La pyramide de , — *ce qui fait, au total* (), *deux rois* ; — examinée en ce jour par les inspecteurs et trouvée intacte.»

IV. Il convient enfin, pour établir un catalogue complet, de réunir ici les documents où apparaît seul le nom solaire, et qui, par suite, ne donnent pas lieu à discrimination :

1° Le sceau en calcaire déjà cité plus haut : ;

2° L'inscription d'Ahmès-si-Abina à Elkab : ;

3° La table de Karnak : ;

4° La liste d'Anhourkhaoui : ;

(1) Maspero, *Momies Royales*, p. 526; Daressy, *Cat. gén. Caire, Cercueils des cachettes royales* etc., p. 1-2, pl. I, II; Legrain, *Répertoire généal.*, I, p. 3; Gauthier, *Rois*, II, p. 161.

(2) *Pap. Abbott*, III, l. 8-12.

5° *L'histoire d'Apopi et de Skenenre* dans Sallier 1 : ;

6° La table de Marseille déjà citée plus haut : .

Considérant ces diverses titulatures, Brugsch[1], Wiedemann[2], Maspero[3] et tout récemment encore Ed. Meyer[4] sont d'accord pour y reconnaître trois rois, de prénom commun *Skenenre* : un *Tiou-â* (monuments de la première catégorie ci-dessus), le *Tiou-â-â* que nomme le papyrus Abbott en même temps que le précédent, enfin le *Tiou-â-ken* du cercueil de Drah abou'l Neggah et de certains monuments postérieurs. Pour les ranger chronologiquement, on manque complètement d'indications, et c'est de manière absolument arbitraire qu'on distingue en général, comme le fait en dernier lieu Gauthier en 1910 (*Rois*, II, p. 156-162), un *Saqnen-ré Ier Taouâa*, un *Saqnen-ré II Taouâa-âa* et un *Saqnen-ré III Taâaqen*. La seule chose qui importe d'ailleurs aux historiens est que le Skenenre de l'histoire de Sallier 1, «qui commence la longue lutte avec les Hyksôs», soit le premier des trois, et que le Skenenre de l'inscription d'Elkab, qui précède immédiatement Ahmès, soit le troisième; mais justement, dans l'inscription d'Elkab comme au papyrus, le deuxième cartouche ne paraît pas.

Dès qu'il s'agit, d'autre part, de faire nettement la répartition des monuments au nom de Skenenre entre les trois rois dont on admet l'existence, il se manifeste chez les historiens beaucoup de confusion, et il est impossible de comprendre, par exemple, pourquoi Wiedemann a attribué à «Ra-se-kenen III Ta-āa-ken» la palette du Louvre, qui porte si nettement *Tiouâ*

(1) Brugsch, *Gesch. Æg.* (1877), p. 228, 236-237.
(2) Wiedemann, *Æg. Gesch.*, p. 300-301.
(3) Maspero, *Hist.*, II, p. 73, n. 3, 76, n. 2.
(4) Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.*, I, II (1909), p. 298, 302-303.

tout court. Gauthier, qui signale (*loc. cit.*) cette erreur ancienne et d'autres du même ordre, tombe à son tour dans la confusion, et s'ôte toute possibilité de séparation rationnelle des monuments en ne voulant pas que la statue du prince Ahmès, avec le nom du roi *Tiouâ*, appartienne à «Saqnen-ré Ier» comme il serait indiqué, et comme l'admettent très logiquement Petrie et Budge. Gauthier est entraîné, à cette occasion, dans des contradictions du caractère le plus instructif. Il lit sur la statue, à ce qu'il semble, *Tiouâ-â* au lieu du *Tiouâ* correct (*loc. cit.*, p. 159), en conclut que le monument appartient au «Saqnen-ré II Taâa-âa» du papyrus Abbott (*ibid.* et n. 1), et tout près de là, d'autre part, et non moins affirmativement, il attribue la statue à «Saqnen-ré III Taouâa-qen» (*ibid.*, p. 158, n. 2). Pourquoi cette dernière solution? Il est facile de le comprendre en se reportant aux considérations généalogiques établies plus haut, car nous avons vu que le roi Tiouâ de la statue Daninos est, très probablement, le père du roi Ahmès, de sorte que ce prédécesseur immédiat d'Ahmès est, non moins probablement, *le dernier des trois Tiouâ* connus, c'est-à-dire «Saqnen-ré III Taouâa-qen.» Ce *Tiouâ-ken* s'appellerait donc *Tiouâ* tout court sur certains de ses monuments? Si l'on admet cela, on n'est pas loin de reconnaître que *Tiouâ* et *Tiouâ-ken* sont une seule personne, et l'on voit que nous sommes tout près, ici, d'en avoir la preuve décisive.

La distinction des trois *Tiouâ*, d'ailleurs, a déjà été contestée, quoique rarement. On voit Bouriant, en 1889, se demander si l'un des deux rois du papyrus Abbott ne pourrait être identique à *Tiouâken*, ce qui réduirait à deux le nombre des rois homonymes[1]; Maspero, plus explicitement encore, est d'avis que l'élément *-ken* ne fait pas partie intégrante du nom de Tiouâken, et que le roi ainsi nommé est identique au *Tiouâ*

[1] BOURIANT, dans *Rec. de travaux*, XI (1889), p. 189; cf. MASPERO, *Hist.*, II, p. 76, n. 2.

tout court de la statue du prince Ahmès, époux d'Ahhotep et dernier en date des rois qui portent son nom[1]. L'observation est excellente, mais alors comment continuer à parler de *trois* rois Skenenre? Car le *Tiouâ-ken* du cercueil une fois dépouillé de son individualité supposée, on n'a plus, comme *Skenenre* différents, que les deux rois spécifiés par le papyrus Abbott, le *Tiouâ* qu'on vient de dire et son voisin *Tiou-â-â*. N'est-il pas possible, maintenant, de fondre avec le précédent ce dernier roi, de nom si proche et si complètement inconnu par ailleurs? Le texte du papyrus est, à première vue, d'une netteté accablante; mais le scribe ne parle-t-il pas lui-même en termes précis qui soulignent son étonnement, de «deux rois *Tiouâ*», et ne peut-on admettre, par suite, quelque malentendu dans les opérations des inspecteurs de la nécropole, deux chapelles qui portaient les noms de Skenenre, ou un seul tombeau vérifié deux fois, inscrit deux fois et passé en double dans le procès-verbal? A notre avis, il est presque nécessaire de recourir à une suppositon de ce genre, en raison de l'impossibilité qu'il y a à ce que deux *Tiou-â* ou *Tiou-â-â*, proches parents et contemporains, aient éprouvé le besoin de porter le même nom solaire.

Nous croyons donc pouvoir conclure qu'il existe un seul roi dont le nom solaire est *Skenenre;* son nom personnel, qui est *Tiouâ,* se présente sous cette forme dans le plus grand nombre des cas, et une fois seulement à l'époque même du roi, sur son cercueil, avec l'addition *-ken* empruntée aux éléments constituants du nom solaire.

L'unification des trois *Tiouâ* auparavant admis allège notablement l'histoire des ascendants d'Ahmès et de la principauté

(1) Maspero, *Hist.*, II, p. 78, n. 2. Ajoutons à cela que si *-ken,* comme nous le croyons également, est un qualificatif supplémentaire et d'usage facultatif dans ce nom royal, il s'est introduit à cette place par analogie et sous l'influence de la forme avec *ken* du nom *S-ken-n-re* du premier cartouche.

IMPRIMERIE NATIONALE.

thébaine à la veille de la XVIIIe dynastie. Le peu qu'on sait de cette histoire peut maintenant être résumé de la manière suivante :

Le prédécesseur d'Ahmès, *Skenenre Tiouâ*, était très probablement son père, le mari d'Ahhotep et le père également d'Ahmès-Nofritari qu'Ahmès devait épouser; il était le frère de sa femme, la reine Ahhotep; leur mère était Teti-sheri, née de simples particuliers, et leur père, dont le nom nous manque, n'avait probablement pas non plus la qualité royale, de sorte que Tiouâ fut le premier de sa maison qui arriva au trône. Sa capitale était Thèbes, où il eut son tombeau, ainsi que sa femme et les princes de sa famille, dans la nécropole de Drah abou'l Neggah où reposaient déjà les Thébains de la XIe dynastie et les membres des familles royales qui succédèrent à la XIIe dynastie à Thèbes, notamment les Sebekmšaf. Son domaine, hérité dès Sebekmsaf et des Sebekhotep dont l'histoire sera faite plus loin, comprenait toute la Haute-Égypte jusques et y compris, en aval, la région d'Abydos (monument de Ballas), et en amont, la principauté d'Elkab dont les seigneurs gardaient fidèlement, vis-à-vis de lui, la position de vassalité acceptée au temps des premiers Sebekhotep. La Moyenne-Égypte échappait à son autorité, sans doute, et à plus forte raison le Delta; son fils Ahmès, le premier, devait arriver à soumettre le pays entier à la royauté thébaine, à la suite de luttes dont quelques épisodes nous sont racontés. On croit comprendre de plus qu'avant Ahmès, et peut-être au cours même de son règne, les titres royaux appartenaient simultanément à plusieurs personnes. Cette situation, qui serait certaine si l'on prenait au sérieux les listes «royales» postérieures de Deir el Médineh, fournit une explication commode du personnage du roi Ouazkhopirre Kamès, dont le voisinage avec Tiouâ et Ahmès est certain; on peut supposer qu'un pareil état de choses correspond à une sorte de vulgarisation

de la qualité royale parmi les princes des nomes, devenus indépendants quelque temps après la XIIe dynastie et très lentement et progressivement reconquis, depuis lors, par les souverains thébains : nous suivrons plus loin, chez les Antef impuissants, puis chez les Sebekmsaf et leurs successeurs les Sebekhotep, les étapes de ce travail de reconstitution nationale.

(*A suivre.*)

MÉLANGES.

QUELQUES COLLECTIONS DE LIVRES JAINAS.

I

LA *YAŚOVIJAYA-JAINA-GRANTHA-MÂLÂ*, BÉNARÈS.

En Saṃvat 1745, c'est-à-dire en 1689 après J.-C., mourut à Dabhoi, dans l'État de Baroda, un maître jaina nommé Yaśovijaya. Il appartenait au Tapâ gaccha, et descendait, par filiation spirituelle, du célèbre pontife de cette secte, Hîravijaya, que l'empereur Akbar avait honoré de son amitié, et qui était mort près d'un siècle auparavant, en 1596.

Yaśovijaya revêtait dans la secte la dignité de mahâ-mahopâdhyâya. Il fut, en effet, un très savant docteur. Il écrivit un nombre considérable d'ouvrages, parmi lesquels les traités de logique sont en notable proportion. Il suffit ici d'en citer quelques-uns, tels que le *Naya-rahasya*, le *Nayopadeśa*, l'*Adhyâtmasâra*, la *Tarka-paribhâṣâ*, le *Nyâyâloka*, le *Jñânabindu* et le *Jñânasâra*. Ainsi mérita-t-il les titres élogieux de Nyâya-viśârada et de Nyâyâcârya, qui maintenant sont d'ordinaire joints à son nom.

Ses coreligionnaires d'ailleurs ne se bornèrent pas à le glorifier de son vivant. Ils voulurent perpétuer sa mémoire et fondèrent à cet effet, à Bénarès, un collège scientifique, une sorte d'institut qui reçut la dénomination de Śrî-Yaśovijaya Jaina Pâṭhaśâlâ. Cet établissement est dû à l'initiative d'un maître dont l'activité égale la science et qui est déjà fort honorablement connu en Europe : Vijayadharma sûri.

Vijayadharma appartient à la Vijayasiṃha śâkhâ de la secte

Tapâ. Il est le grand prêtre actuel de cette école. Il succéda dans cette dignité à son maître Vṛddhivijaya-jî, qui était lui-même le disciple du célèbre Buddhivijaya gaṇi, un homme dont le titre de Muni Mahârâja témoigne à la fois de la grande autorité et de la vénération dont il jouissait parmi les Jainas. Voué à la vie monastique depuis plus de 25 ans, Vijayadharma est un sâdhu dans la totale acception du mot : un saint et un savant homme. Comme ses prédécesseurs, il est entouré du respect de tous ses coreligionnaires. C'est ainsi que, dans le courant de l'année 1908, il reçut le titre très enviable de Śâstra-viśârada-Jainâcârya, qui lui fut conféré d'un commun accord par des paṇḍits originaires des régions les plus diverses de l'Inde.

Au mois d'avril 1909, un congrès indigène des religions se réunit à Calcutta. Vijayadharma y lut un exposé de la religion jaina qui fut imprimé à Bénarès la même année sous le titre de *Jaina-tattva-dig-darśana*. C'est un excellent petit livre, qui n'a qu'un tort, celui d'être écrit en hindi. A Vijayadharma l'on doit aussi une édition du *Yoga-śâstra* de Hemacandra, accompagnée du commentaire de l'auteur lui-même, et qui est en cours de publication dans la *Bibliotheca indica*. Dans un des derniers numéros du *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (1910, p. 267-280), on peut lire un article polémique relatif à cette édition. Vijayadharma fait preuve dans la défense de son œuvre d'une érudition non moins solide que variée et qui a, de plus, l'indiscutable avantage de trouver un appui constant dans la tradition jaina.

L'autorité de ce maître ne saurait être, en effet, mise en doute. Elle est sûre et avertie. Aussi, quand il eut conçu l'idée de fonder la Yaśovijaya Pâṭhaśâlâ, le succès répondit-il à ses efforts. Il reçut plus et mieux que des encouragements. D'un côté, trois riches négociants de Bombay mirent à sa disposition les fonds nécessaires à la création de l'établissement projeté.

A ce titre leurs noms méritent d'être rappelés; ce sont MM. Vîrchand Dîpchand, Manilâl Gokulbhai et Jhaveri Gulabchand Devchand. D'autre part, Vijayadharma sut grouper autour de lui des hommes instruits. Il les façonna suivant une discipline féconde, de sorte qu'à l'heure présente le collège comprend une série de paṇḍits également versés dans la connaissance du sanskrit, des prâkrits, du pâli, des dialectes modernes de l'Inde et des principales langues européennes. Au courant des coutumes hindoues et pénétrés de la tradition séculaire de leur secte, ils ne manquent point non plus d'esprit critique. L'un d'entre eux est Indravijaya Muni, qui édite en ce moment dans la *Bibliotheca indica* le *Śântinâtha-caritra* d'Ajitaprabha, et s'avoue avec reconnaissance le disciple de Vijayadharma.

La Yaśovijaya Pâṭhaśâlâ témoigne de son activité scientifique en publiant une collection dite *Śrî-Yaśovijaya-jaina-granthamâlâ*. Le premier volume parut en 1904, et en 1910 la série comptait 16 volumes. Ici encore l'aide matérielle ne fit pas défaut. La communauté śvetâmbara de Calcutta s'intéressa à l'œuvre, et parmi les donateurs privés nous retrouvons M. Vîrchand Dîpchand. Un autre négociant de Bombay, M. Chunnîlâl Pannâlâl, par des générosités répétées, assura la publication de plusieurs volumes. La plupart des ouvrages édités sont précédés d'une préface contenant une courte notice biographique sur l'auteur et l'énumération des manuscrits utilisés. Voici la liste des 16 volumes :

1. *Pramâṇa-naya-tattvâlokâlaṃkâra*, traité de logique en huit chapitres, par Vâdideva sûri qui vécut de Saṃvat 1134 à 1226. Le texte complet est édité, mais sans commentaire.

2. *Liṅgânuśâsana* de Hemacandra, avec une *avacûri*.

3. *Śabdânuśâsana* de Hemacandra, avec le commentaire, dit *Laghuvṛtti*, de Hemacandra lui-même. Ce volume est le joyau de la collection.

Il réunit tous les éléments d'une bonne et utile édition. Le *Dhâtu-pâṭha* selon Hemacandra est ajouté en appendice.

4. La *Gurvâvalî* de Munisundara. Contribution importante à l'histoire de la secte Tapâ. Munisundara composa cet ouvrage en Saṃvat 1466 et mourut en Saṃvat 1503.

5. Les deux premiers chapitres du *Pramâṇa-naya-tattvâlokâlaṃkâra* (*supra* n° 1) accompagnés du commentaire, dit *Ratnâkarâvatârikâ*, de Ratnaprabhâcârya, du super-commentaire (*ṭippaṇa*) de Jñânacandra, et de la *pañjikâ* de Râjaśekhara-Maladhâri.

6. Le *Sûtra-pâṭha* de la grammaire de Hemacandra selon l'ordre même des aphorismes.

7. *Jaina-stotra-saṃgraha*, première partie, comprenant 13 hymnes.

8. *Mudrita-Kumudacandra-prakaraṇa*, petite pièce en cinq actes par Yaśaścandra, fils de Padmacandra. La scène se passe à la cour de Jaya-siṃha, roi du Guzerate.

9. *Jaina-stotra-saṃgraha*, seconde partie, avec 17 hymnes, dont un en deux sections, en l'honneur de Pârśvanâtha, par Vijayadharma lui-même.

10. *Kriyâratna-samuccaya*, sorte de supplément à la grammaire de Hemacandra, composé en Saṃvat 1466 par Guṇaratna sûri, auteur d'un célèbre commentaire sur le *Ṣaḍ-darśana-samuccaya* de Haribhadra.

11. Le *Sûtra-pâṭha* de la grammaire de Hemacandra, mais cette fois suivant l'ordre alphabétique des sûtras.

12. *Kavi-kalpadruma* de Harṣakula gaṇi du Tapâ gaccha. Exposé des racines verbales selon la grammaire de Hemacandra, en onze chapitres dont le dernier seul est accompagné d'un commentaire par Harṣakula lui-même.

13. *Sammati-tarka-sûtra* de Siddhasena Divâkara avec le copieux commentaire (*vyâkhyâ*), dit *Tattvabodha-vidhâyinî*, d'Abhayadevasûri. C'est ici un premier fascicule de 200 pages, dans lequel est à peine épuisé le commentaire d'Abhayadeva sur la strophe initiale de Siddhasena. On jugera de la sorte quelle est l'importance et l'étendue de cet ouvrage de philosophie générale et spécialement de logique, si l'on note que le texte de Siddhasena comprend 177 stances en prâkrit.

14. *Jagadguru-kâvya*, poème de 233 vers en l'honneur de Hîravijaya sûri, composé en Saṃvat 1646 par Padmasâgara gaṇi.

15. *Śâlibhadra-carita* de Dharmakumâra paṇḍita.

16. La première partie d'un recueil de récits de courte étendue (*Parva-kathâ-saṃgraha*).

Au mois de novembre 1909, la *Yaśovijaya-jaina-grantha-mâlâ* s'est transformée en un périodique mensuel. Cette modification n'est peut-être pas très heureuse, car elle entraîne le morcellement d'une même œuvre dans plusieurs numéros. Une habile disposition, il est vrai, compense cet inconvénient dans une certaine mesure. Chaque ouvrage est, en effet, imprimé par feuilles séparées avec pagination spéciale. A la fin de la publication ces feuilles réunies constituent donc un volume particulier, auquel une page de titre est réservée.

De la sorte la collection s'est déjà enrichie de deux nouveaux volumes :

17. Le *Ṣaḍ-darśana-samuccaya* de Maladhâri-Râjaśekhara sûri.

18. Le *Śîladûta* de Câritrasundara gaṇi.

[Le *Jagadguru-kâvya* de Padmasâgara gaṇi (*supra* n° 14) a été en outre réimprimé.]

Les autres ouvrages en cours de publication sont les suivants :

a. La suite du *Pramâna-naya-tattvâlokâlaṃkâra* de Vadideva sûri, avec le commentaire de Ratnaprabhâcârya (*supra* n° 5).

b. L'*Anekântajaya-patâkâ*, traité de logique par Haribhadra sûri, éditée avec le propre commentaire de l'auteur.

c. Le *Śântinâtha-caritra* de Munibhadra sûri.

d. Le *Mallinâtha-mahâkâvya* de Vinayacandra.

e. Le *Gadya-Pâṇḍava-carita*, sorte de *Mahâbhârata* en prose mélangée de vers, par Devavijaya gaṇi.

f. Le *Vijaya-praśasti-kâvya* de Hemavijaya gaṇi, avec le commentaire de Guṇavijaya gaṇi. Ce poème est d'un gros intérêt au point de vue historique. Il retrace la vie de trois pontifes du Tapâ gaccha, savoir : Hîravijaya, Vijayasena et Vijayadeva.

g. L'*Abhidhâna-cintâmaṇi* de Hemacandra, accompagné du commentaire complet de Hemacandra lui-même.

On voit par ce simple exposé quel intérêt offre la *Yaśovijaya-jaina-grantha-mâlâ*. Elle met à la disposition des indianistes des textes importants, choisis dans des domaines variés : logique, grammaire, lexicographie, légende, histoire, etc. Ajoutons qu'elle est imprimée avec soin et avec goût. Sous beaucoup de rapports, quoique dans des proportions plus restreintes, elle rappelle la *Kâvya-mâlâ* de Bombay, et mérite un égal succès.

A. Guérinot.

LE CALENDRIER SÉMITIQUE DES PAPYRI ARAMÉENS D'ASSOUAN.

La concordance des doubles dates sémitiques et égyptiennes contenues dans chacun des dix *papyri araméens* trouvés à Éléphantine en 1904 et publiés en 1906 par MM. Sayce et Cowley[1], a fait l'objet d'une série d'études publiées par plusieurs savants, notamment par MM. Schürer[2], Gutesmann[3], Knobel[4], Fortheringham[5], Bornstein[6], etc. Leurs conclusions, divergentes sur certains points de détail, s'accordent à voir dans les dates sémitiques de ces papyri les éléments d'un calendrier juif lunisolaire, plus ou moins analogue à celui des Juifs modernes. Ils embrassent une période de 60 ans, de 471 à 411 avant J.-C., durant l'époque de la domination (en Égypte) des rois perses de la dynastie des Achéménides.

(1) *Aramaic papyri discovered at Assuan*, ed. by A. H. Sayce, with the assistance of A. E. Cowley and with appendices by W. Spiegelberg and Seymour de Ricci. London, Alex. Morning, 1906; 79 pages et 27 tableaux en phototypie.

(2) Schürer, *Der jüdische Kalendar nach den aramäischen Papyri von Assuan* (*Theologische Literaturzeitung*, 1907, p. 65).

(3) Gutesmann, *Sur le calendrier en usage chez les Israélites au ve siècle avant notre ère* (*Revue des études juives*, t. LIII [1907], p. 194 à 200).

(4) Knobel, *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, mars 1908.

(5) Fortheringham, *ibid.*, novembre 1908.

(6) Bornstein, *Neu aufgefundene chronologische Daten aus der Epoche von Esra und Nehemie* (*Harkavy's Festschrift*, Saint-Pétersbourg, 1909, p. 63).

Voici les dates d'après la lecture de M. Cowley :

A. 18 Eloul...........	28 Pachons, 15e année de Xerxès;
B. 18 Kislev..........	(7?) Thot, 21e [année de Xerxès] au commencement du règne d'Artaxerxès;
C et D. 21 Kislev.......	1 Mesori, (6e?) année d'Artaxerxès;
E. 3(?) Kislev.........	10(?) Mesori, 19e année d'Artaxerxès;
F. 14 Ab.............	19 Pachons, 25e année d'Artaxerxès:
G. 26 Tischri.........	6(?) Epiphi, [25e?] année d'Artaxerxès;
H. mois d'Eloul........	Payni, 4e année de Darius;
I. 3 Kislev, 8e année....	12 Thot, 8e année de Darius;
K. 24 Schebat, 13e année.	9 Athyr, 14e année de Darius;

Dans une inscription araméenne d'Égypte publiée par M. le Marquis de Vogüé en 1903 [1], on lit la date suivante : «Dans le mois de Sivan qui est Méhir de la septième année d'Artaxerxès...»

Les savants cités plus haut, considérant les dates sémitiques précitées comme étant d'un calendrier juif, dont le système ne concorde pas avec celui des Juifs modernes, ont formulé diverses hypothèses relatives au système qui fait la base de ce calendrier ancien. Tandis que MM. Knobel et Fortheringham rattachent ce calendrier au cycle ennéadécaétéride des Babyloniens, lequel, selon l'opinion de M. Mahler [2], remonte au VIIIe siècle avant J.-C., M. Gutesmann estime que les Juifs d'Éléphantine avaient, au Ve siècle avant J.-C., un calendrier lunisolaire basé sur un cycle de 25 années, dont 16 années communes et 9 années embolismiques. Tout récemment, M. L. Belleli, ayant mis en doute l'authenticité des papyri

(1) Marquis DE VOGÜÉ, *Inscription araméenne trouvée en Égypte* (*Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions*, 1903, p. 269).

(2) Ed. MAHLER, *Zur Chronologie der Babylonier* (*Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, Cl. Math., t. LXII [1895], p. 641-664).

d'Assuan[1], en se basant précisément sur la non-concordance des dates ci-dessus avec celles qu'il a déduites du calendrier des Juifs modernes, M. J.-B. Chabot[2] lui a fait remarquer que le comput moderne est d'institution moins ancienne, et qu'au ve siècle avant J.-C. le calendrier juif ne pouvait pas avoir une grande précision astronomique. Comme ses devanciers, ce savant considère aussi les dates sémitiques des papyri égyptiens comme se rattachant au calendrier juif de l'époque.

D'où vient cette supposition? Le fait que les auteurs des papyri sont des Juifs ne suffit point à lui seul pour l'expliquer, pas plus que des actes notariés rédigés en français, consacrant des transactions entre Juifs, ne sauraient prouver que les Juifs français règlent leurs fêtes religieuses d'après le calendrier grégorien. L'identité des noms des mois mentionnés : *Ab*, *Eloul*, *Tischri*, *Kislev* et *Schebat*, avec ceux du calendrier des Juifs modernes, ne le prouve pas davantage, puisque M. Chabot démontre lui-même que le calendrier juif de l'époque des Achéménides n'avait rien de commun avec celui actuellement en usage et dont la publication remonte au IVe siècle après J.-C. D'ailleurs, le Talmud de Jérusalem raconte[3] que «R. Hanina a dit que les noms des mois ont été importés de Babylonie lors du retour de la captivité»; avant cette époque, les mois juifs n'étaient donc pas désignés par ces noms, dont les inscriptions cunéiformes déchiffrées par Hinks ont confirmé l'origine babylonienne.

Il est probable que l'hypothèse des mois juifs dans les papyri araméens provient du fait que ces noms de mois se trouvent dans l'Ancien Testament, notamment dans les livres

(1) L. Belleli, *An independent examination of the Assuan and Elephantine Aramaic papyri*, London, 1909.

(2) J.-B. Chabot, *Les papyri araméens d'Éléphantine sont-ils faux?* (*Journ. as.*, nov.-déc. 1909, p. 315).

(3) M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, t. VI, p. 61, Paris, 1883 (Rosche-Haschanah, I, 1).

de Zaccharie, Esther et Néhémie, qui sont précisément contemporains de nos papyri. Mais il est facile de démontrer le contraire.

En effet, les livres d'Aggée et d'Esdras, qui sont de la même époque, ne connaissent pas de noms spéciaux des mois. Aggée (I, 1) dit : « La seconde année du roi Darius, le premier jour du sixième mois, la parole, etc. » De même, on lit dans Esdras (X, 17) : « Le premier jour du premier mois, ils en finirent, etc. » Ces auteurs désignent les mois par les numéros d'ordre, suivant la coutume ancienne qu'on retrouve dans la plupart des récits de l'Ancien Testament. Dans les livres de Zaccharie et d'Esther, les mois sont indiqués sous une double forme par leurs numéros d'ordre suivis de leurs noms babyloniens, ce qui indiquerait l'existence de deux calendriers distincts, comme dans nos papyri. On lit dans Zaccharie (I, 7) : « Le vingt-quatrième jour du onzième mois qui est le mois de Schebat, la seconde année de Darius, etc. », et plus loin (VII, 1) : « La quatrième année du roi Darius, etc., le quatrième jour du neuvième mois, qui est le mois de Kislev. » Pareillement, on lit dans le livre d'Esther (II, 16) : « Le dixième mois, qui est celui de Tébeth, la septième année, etc. »; plus loin (III, 7) : « Au premier mois, qui est le mois de Nisan, la douzième année du roi Assuérus, etc., jusqu'au douzième mois, qui est le mois d'Adar »; et enfin (VIII, 9) : « Les secrétaires du roi furent appelés en ce temps, le vingt-troisième jour du troisième mois, qui est le mois de Sivan, etc. »

Ces doubles désignations des mois dans les livres de Zaccharie et d'Esther indiquent nettement l'existence de deux calendriers différents : l'un est le calendrier juif, dont les mois lunaires sont désignés par des numéros d'ordre, en commençant par celui du printemps, suivant la prescription de Moïse (*Exode,* XII, 2); l'autre est le calendrier babylonien, usité

officiellement dans le royaume où les Juifs furent en captivité, et dont les mois également lunaires étaient désignés par des noms propres que les Juifs adoptèrent plus tard, en retournant à Jérusalem. Ce n'est que dans le livre de Néhémie qu'il est fait un usage direct du calendrier babylonien (I, 1; II, 1, et VI, 15), ce qui s'explique par la situation officielle de Néhémie, qui fut officier à la cour d'Artaxerxès.

Dans ces conditions, il est plus logique d'admettre que les dates sémitiques des papyri araméens d'Assuan se rattachent au calendrier araméen alors en usage en Babylonie et en Perse, en même temps que la langue araméenne y était la langue officielle. Il n'y est point question du calendrier d'après lequel les Juifs d'Égypte réglaient leurs fêtes religieuses et sur lequel nous ne possédons d'ailleurs aucune indication. Ce calendrier babylonien avait des mois intercalaires placés tantôt avant Nisan, tantôt entre Nisan et Tischri, comme le fait remarquer très judicieusement M. Gutesmann. Cela n'a rien de surprenant, puisqu'il en fut ainsi plus tard, au IVe et au IIIe siècle avant J.-C., comme l'a indiqué M. F. X. Kugler d'après les inscriptions cunéiformes; mais dans le calendrier juif, quel que fût son système d'intercalation à l'époque des Achéménides, le mois intercalaire n'était probablement pas placé entre Nisan et Tischri, les fêtes qui tombent dans ce dernier mois devant toujours être célébrées dans le septième mois, conformément à la prescription mosaïque (XXIX, 1, 7 et 12).

Notre conclusion est donc que le calendrier sémitique des papyri d'Assuan n'est point le calendrier religieux des Juifs de l'époque, mais simplement le calendrier officiel des pays du gouvernement des rois Achéménides. Les auteurs de ces documents les ayant rédigés en araméen, qui était alors la langue officielle de la cour perse, les ont datés selon le calendrier officiel du pays, comme les Juifs de France rédigent habituel-

lément leurs transactions commerciales dans la langue française et les datent suivant le calendrier grégorien, au lieu de se servir de la langue hébraïque et du calendrier qui règle leurs fêtes religieuses.

D. SIDERSKY.

COMPTES RENDUS.

F. Böhl. *Die Sprache der Amarnabriefe, mit besonderer Berücksichtigung der Kanaanismen : Leipziger semitistische Studien*, V, 2. — Leipzig, Heinrichs, 1909; 1 vol., 94 pages in-8°.

A l'exception de quelques lettres de ***Kadašman-Ḫarbe***, de ***Burraburiaš*** et d'***Ašur-uballiṭ***, les lettres trouvées à ***El-Amarna***, bien qu'écrites en cunéiformes et dans la langue assyro-babylonienne, n'ont pas été rédigées par des Babyloniens ou des Assyriens. Elles proviennent des rois et roitelets qui occupaient vers la fin du xve siècle le pays compris entre l'Assyrie, l'Amanus et l'Égypte. Si profonde qu'eût été en ces régions l'influence de la civilisation babylonienne, elle n'avait pas fait disparaître les langues indigènes comme l'a fait plus tard l'arabe. Il fallait donc s'attendre à ce que la langue parlée reparût çà et là sous le manteau de la langue écrite, et il était intéressant, pour l'histoire de l'hébreu et des autres parlers de la Syrie et de la Palestine, de noter exactement en quoi l'assyro-babylonien des lettres d'*El-Amarna* diffère de l'assyro-babylonien de Babylonie et d'Assyrie. D'utiles observations avaient déjà été faites sur ce sujet par divers savants et notamment par M. Zimmern, mais la question méritait d'être reprise et traitée à fond et la toute récente publication, par M. Knudtzon, d'une transcription des lettres d'*El-Amarna*, fondée sur une collation rigoureuse (cf. *J.A.*, 1909^{2}, 432), fournissait précisément une base solide aux recherches. Le travail a été entrepris et mené à bien par M. Böhl, un élève de M. Zimmern. Il porte sur les particularités orthographiques, la phonétique, la morphologie et le lexique; la syntaxe est entièrement laissée de côté (deux questions de l'ordre des mots et de l'emploi des temps sont seulement indiquées), ce qui s'explique, entre autres raisons, par l'état encore très rudimentaire de nos connaissances sur la syntaxe babylonienne. Le chapitre le plus important est celui du verbe; les formes étudiées par M. Böhl l'ont conduit à une conclusion des plus intéressantes : tandis que les lettres des princes hittites montrent la plus grande négligence dans le traitement des explosives et une régularité presque absolue dans les formes verbales, les lettres d'un Sémite comme Ribaddi présentent une orthographe le plus souvent regulière pour les explosives

IMPRIMERIE NATIONALE.

et des formes verbales en *j* et en *i* (pour *a*) qui attestent l'influence d'un dialecte apparenté à l'hébreu. Cette constatation et d'autres que M. Böhl a faites sur les lettres d'origine hittite auront tout leur prix le jour où les textes hittites de *Boghaz-Keui* seront publiés. Les deux séries s'éclaireront réciproquement et le répertoire de M. Böhl, où rien d'essentiel ne paraît omis, formera un instrument des plus utiles.

C. Fossey.

E. König. *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum alten Testament mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen, sowie der masoretischen Randbemerkungen und einem deutsch-hebräischen Wortregister.* — Leipzig, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1910; in-8°, x-665 pages.

Le titre ci-dessus et surtout la préface de l'ouvrage expliquent le but que M. König a poursuivi en faisant paraître un dictionnaire hébreu. Tout d'abord l'auteur a cherché à déterminer exactement le développement sémantique des mots. Il est certain que même dans les dictionnaires les plus récents, l'ordre dans lequel sont rangées les différentes acceptions des vocables laisse parfois à désirer. Or, comme le dit l'auteur, donner la série logique des sens d'un mot, ce n'est pas seulement faire progresser la connaissance de l'hébreu, mais la sémasiologie en général. Ensuite, M. König s'est efforcé d'expliquer le sens des noms propres, ce qui n'est pas une tâche facile, les noms propres pouvant contenir des termes archaïques et ayant subi des altérations vocaliques spéciales, parce qu'ils sont le plus souvent des noms composés.

M. König a pensé qu'il ne suffisait pas de donner le sens des racines hébraïques, mais qu'il fallait les comparer aux racines correspondantes des autres langues sémitiques, en premier lieu de l'arabe, mais aussi de l'araméen, de l'assyrien et de l'éthiopien.

Les mots difficiles au point de vue de la forme ont été mis à leur place alphabétique tels qu'ils se trouvent écrits dans le texte biblique. De la sorte, on n'a pas à se demander où il faut chercher de tels mots, problème qui n'embarrasse pas seulement les débutants, mais même les savants, car les lexicographes peuvent différer d'avis sur la racine des mots obscurs et par conséquent sur la place où il faut les mettre, et alors, ceux qui cherchent dans les lexiques l'explication des mots ne peuvent toujours deviner l'opinion de l'auteur du dictionnaire. Toutefois

si M. König doit être pleinement approuvé d'avoir employé l'ordre strictement alphabétique pour les mots difficiles, nous croyons qu'il eût été préférable pour les mots faciles de les grouper autour de la racine dont ils sont formés. C'est l'ordre suivi chez les auteurs arabes et aussi dans le dictionnaire anglais de Gesenius, publié par MM. Brown, Driver, Bridge. On se rend mieux compte ainsi du nombre des mots tirés d'une même racine, et par suite on sait si cette racine est plus ou moins usuelle.

Comme on le sait, il y a encore beaucoup de mots hébreux sur le sens desquels discutent les grammairiens, lexicographes et exégètes, soit parce que ces mots sont rares, soit parce qu'ils se trouvent dans un contexte obscur. M. König indique ces divergences, mais il prend parti en indiquant les raisons qui le déterminent à accepter une opinion plutôt qu'une autre. Ces discussions critiques sont évidemment plus utiles à la science qu'une simple énumération des sens entre lesquels on invite le lecteur à choisir sans lui donner les raisons qui doivent le guider dans ce choix. Nous croyons inutile de dire que M. König a utilisé les travaux les plus récents concernant la lexicographie hébraïque.

En dehors du vocabulaire biblique, M. König a ajouté l'explication des termes masorétiques qui se trouvent dans les notes marginales accompagnant le texte biblique. Dans la partie araméenne il a ajouté les mots tirés des papyrus d'Égypte. Le dialecte de ces documents se rapproche, en effet, de l'araméen biblique, et il a été parlé par des contemporains des écrivains de certaines parties de la Bible. Il nous sera permis de regretter qu'en entrant dans cette voie l'auteur n'ait pas ajouté les mots hébreux employés par Ben Sira, qui est presque un auteur biblique, puisque la traduction de son livre figure dans la Bible grecque.

Enfin l'auteur a donné un index des mots allemands contenus dans ce dictionnaire avec les mots hébreux qu'ils traduisent. Cet index très complet pourra tenir lieu de dictionnaire allemand-hébreu.

Il est évident que l'on peut être en désaccord avec l'auteur sur tel ou tel point de grammaire ou d'exégèse. Par exemple, nous ne croyons pas que les prépositions כ et ל soient des particules démonstratives. Dans le verbe בין, le sens causatif indirect «faire comprendre» paraît secondaire à côté du sens causatif direct «comprendre». Nous ne voyons pas bien comment on a pu nommer quelqu'un «Dieu jette» (Jérémie). Le sens de «pupilles» donné par Saadia pour עפעפים aurait mérité une mention. Mais c'est l'ensemble qu'il faut apprécier dans un dictionnaire, et l'on peut affirmer qu'on retrouve dans cet ouvrage les qualités de solide érudition et de critique consciencieuse qui distinguent les ouvrages de

M. König. Les sémitisants auront là un excellent instrument de travail à leur disposition.

Ajoutons que le nouveau dictionnaire hébreu est imprimé avec beaucoup de soin et d'élégance. Les caractères sont nets, les lignes espacées, et, ce qui ne gâte rien, le prix du volume est relativement modéré. M. König est arrivé à donner à son œuvre des dimensions raisonnables, en supprimant les citations inutiles. Il est clair que pour des termes courants il n'y a pas besoin de citer beaucoup de passages de la Bible. Mais partout où les mots présentent une particularité intéressante de sens ou de forme, M. König n'a pas manqué de donner les références nécessaires. En somme, en publiant son dictionnaire, M. König rend un nouveau service et non des moindres aux études hébraïques et sémitiques.

Mayer LAMBERT.

H. BAUER. *DIE TEMPORA IM SEMITISCHEN. Ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen.* — Inaugural-Dissertation, 1910; in-8° de 54 pages.

Dans ce travail l'auteur traite une des questions les plus importantes de la grammaire comparée des langues sémitiques : l'emploi des temps, et il a, pour le moins, le mérite d'émettre des vues qui s'écartent des idées courantes, et qui, pour être neuves en grande partie, n'en sont que plus dignes d'attirer l'attention. On sait que la principale difficulté des temps en sémitique vient de ce que les mêmes formes verbales servent à marquer des temps distincts, non seulement dans les différentes langues, mais dans une même langue. Pour sortir d'embarras, on a voulu à toute force, dans la plupart des grammaires, montrer que les passés étaient des futurs et les futurs des passés. C'est ainsi qu'on a agi notamment pour le *vav conversif,* qu'on a transformé en *vav consécutif.* M. Bauer a pris une tout autre voie. Partant de ce principe très juste que la langue est le fruit d'une évolution historique, il cherche à montrer que les emplois différents d'une même forme verbale nous présentent des couches différentes dans l'acception temporale de cette forme, persistant l'une à côté de l'autre. Voici comment l'auteur se représente cette évolution : A l'origine la forme *yaqtul* exprime n'importe quel temps. A un moment donné la forme *qatal* qui désignait le nom d'agent, devient, comme plus tard le participe, une forme verbale par l'adjonction des suffixes, et c'est alors que se produit la différenciation des temps. La forme *qatala* pouvant désigner une action répétée ou unique a été em-

ployée d'abord aussi bien comme «*présent* que comme *passé*». Dans le début l'emploi comme présent était prédominant; mais dans les dialectes occidentaux l'emploi de *qatal* comme passé l'a ensuite emporté. D'autre part, la forme *yaqtul* sans allongement devenait passé ou jussif, tandis que la forme allongée *yaqtul-u* prenait l'acception du futur (ou présent). De là résulte le tableau suivant pour l'emploi des temps en hébreu :

I. Style nouveau (occidental).

1° *qatal* dans la sphère temporelle d'un participe *passé;*
2° *yaqtul* dans la sphère temporelle d'un participe *présent.*

II. Style ancien (protosémitique).

1° *qatal* dans la sphère d'un participe présent (assyrien *ikašad*).
a. après *vav* consécutif;
b. dans des formules stéréotypées, sentences, etc. ;
c. poétiquement;

2° *yaqtul* dans la sphère d'un participe parfait (assyrien *ikšud*) :
a. après *vav* consécutif;
b. après certaines particules;
c. poétiquement.

Ce tableau s'écarte surtout de l'exposé ordinaire des grammaires en ce qu'il laisse aux passés et aux futurs (ou présents) leur valeur naturelle et qu'il reconnaît donc deux passés et deux futurs. C'est une thèse que j'ai soutenue il y a déjà dix-sept ans dans un article que M. Bauer paraît avoir ignoré[1], et, comme M. Bauer, j'ai reconnu l'identité du passé hébreu après le *vav consécutif* avec l'assyrien *ikašad*. Seulement j'ai admis que *qatal* comme passé et *qatal* comme futur devaient différer par le ton. M. Bauer (p. 37) a effleuré cette question du ton sans s'y arrêter.

Ce qui prête le plus aux objections dans la thèse de M. Bauer, c'est l'idée que *qatal* doit être comme verbe plus moderne que *yaqtul*. Les arguments mis en avant sont : 1° *yaqtul* se rapproche le plus de l'impératif *qutul*, or l'impératif est une forme primitive, donc *yaqtul* est aussi primitif; 2° *yaqtul* montre dans les stades les plus anciens de la langue une grande variété de vocalisation, tandis que *qatala* montre une uni-

[1] *Le vav conversif, Revue des Études juives*, t. XXVI (1893), p. 47-62.

formité schématique, donc secondaire. Cette démonstration n'est ni claire, ni précise, car, de même que M. Bauer admet qu'il n'y a pas à l'origine de temps pour *yaqtul*, on pourrait admettre que *q(u)tul* est aussi bien un nom qu'un verbe, et de même *qatal*. Ensuite nous ne voyons pas que *qatal, qatil, qatul* soit plus uniforme que *qtal, qtil, qtul*.

Certains détails prêtent également à la critique. La raison pour laquelle l'éthiopien *yenager* serait à séparer de l'assyrien *ikašad* (p. 44) nous a paru incompréhensible. Après les conjonctions עד, בטרם, etc., ce n'est pas le jussif que l'on emploie, mais l'indicatif, ce qui est tout autre chose, comme M. Bauer le reconnaît lui-même.

La thèse de M. Bauer a le grand mérite de montrer l'insuffisance des explications données jusqu'ici pour l'emploi des verbes et de ruiner certains préjugés grammaticaux. Le paragraphe final sur la prétendue différence dans l'emploi des temps entre les langues sémitiques et les langues indo-européennes est tout à fait judicieux. La méthode suivie par M. Bauer est dans son ensemble digne d'approbation, et, si une discussion future peut ébranler sur quelques points les idées de l'auteur, nous croyons que celui-ci n'en est pas moins dans la bonne voie et que son travail exercera une influence sérieuse sur les théories grammaticales.

Mayer LAMBERT.

Գեղունի. *ILLUSTRATION ARMÉNIENNE.* — Venise, Saint-Lazare, 1909; n° 6, in-folio, 84 pages.

Les PP. Mékhitharistes de Venise publient depuis quelques années une «Illustration arménienne», qui ne le cède en rien aux périodiques du même genre. Ils se sont surpassés dans ce numéro spécial, dont la vente doit leur permettre de venir en aide aux orphelins arméniens de Cilicie, victimes des massacres d'Adana (avril 1909). Le fascicule se présente très bien et plusieurs articles y contenus sont signés de noms très connus dans le monde oriental.

Au début, *Quelques mots*, de Mgr TERZIAN, évêque d'Adana, qui dépoint la triste situation des survivants : «Rien, absolument rien n'existe. Les travaux de dix-huit années ont été anéantis; tout est à créer de nouveau. La tourmente qui est venue fondre sur nous est indescriptible... Il suffit de dire que ceux qui voient Adana même après sept mois, avouent qu'ils n'avaient pu se faire une idée exacte des dégâts causés par le pillage, les incendies et les massacres... A Tarsous, tout le quartier armé-

nien où se trouvaient nos établissements, n'est plus qu'un monceau de ruines.»

Un article, signé A. J. OHANIAN, renseignera sur *Adana l'Égypte de demain* et sur les intérêts mondiaux qui sont en jeu dans ce coin de terre où une voie ferrée de 66 kilomètres, reliant Adana à Mersine, rejoindra un jour la ligne de Bagdad qui aura ainsi un port d'attache sur la Méditerranée.

Un article documenté de l'architecte THÔRAMANEAN intéressera les archéologues que préoccupe la question des rapports entre l'architecture arménienne au moyen âge et ses congénères byzantins et orientaux.

Tout un fragment de Torquato Tasso est traduit en arménien de main de maître par le P. Athanase TIROYEAN. P. J. AUCHER fait revivre une page d'histoire importante en racontant comment deux Arméniens furent maîtres de l'Italie, Isaac, exarque de Ravenne (625-643), et Narsès (542-568) qui, en écrasant les forces des Goths et des Francs, rendit la paix à l'Europe.

M. Camille FLAMMARION raconte un voyage qu'il fit dans la Lagune, au cours duquel il poussa jusqu'à Adria, port de mer au temps des Étrusques, actuellement à 23 kilomètres de la mer; le savant auteur cite à ce propos quelques exemples intéressants de la fluctuation de la mer Adriatique et du déplacement des villes dans ces terres d'alluvions.

D'autres articles, signés par TEZA, BODOURIAN, TCHOBANIAN, Mme MINAS, ANDRIKIAN, etc., font de cette publication un livre et un album aussi recommandable par son contenu que par le but philanthropique poursuivi.

F. MACLER.

E. WILHELM. *Perser* (extrait des *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft*, XXXI Jg. 1908, I, p. 25-50). — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1910; in-8°.

L'année 1908 aura été féconde en travaux sur la Perse. Dans la précieuse bibliographie que publie, chaque année, sous le titre *Perser*, M. le professeur Wilhelm, d'Iéna, on trouve l'indication de plus de 400 — exactement 414 — volumes, plaquettes, articles de revues ou notices relatifs à l'Iran. Cette fois, les travaux concernant l'histoire et la géographie sont particulièrement nombreux, ceux, notamment, de géographie politique et d'histoire militaire. L'ethnologie et l'anthropologie sont assez bien représentées. Les publications artistiques, peu

nombreuses, sont en revanche importantes. Beaucoup de travaux d'archéologie. La littérature parsie et la philologie iranienne ont été l'objet de travaux intéressants, et l'examen de ce qui a été publié sur la littérature persane moderne montre que la vogue de 'Omar Kheyyâm ne se ralentit pas, bien au contraire : M. Wilhelm a relevé trente-cinq publications qui lui sont consacrées.

L. B.

Félix Lacôte. *Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā, suivi du texte inédit des chapitres xxvii à xxx du Nepāla Māhātmya.* — Paris, Ernest Leroux, 1908; xv-336 pages.

L'Inde est la patrie des contes : voilà une phrase devenue presque banale. Et pourtant elle reparaît naturellement chaque fois qu'on veut traiter d'un sujet appartenant au vaste domaine des recherches sur les mythes et les fables asiatiques et européennes; elle ne saurait d'ailleurs être trop souvent répétée, car ce n'est qu'un cercle assez étroit de spécialistes qui en connaît tout à fait l'exactitude. Dès le temps le plus reculé de l'histoire des Hindous, où les voyants et les poètes védiques chantaient leurs hymnes de sacrifice et priaient les dieux pour des fils, du bétail et de l'argent, nous trouvons des contes insérés dans leurs psaumes. Plus tard, les auteurs brahmaniques qui déposèrent les trésors de leur sagesse dans des traités immenses sur la technique et les détails les plus subtils des sacrifices, étaient des connaisseurs profonds de la littérature légendaire et ont souvent fait usage des contes et des légendes.

Mais ces contes portaient sur les anciens dieux : Indra, Varuṇa, les deux Aśvins, les Maruts, etc., et sur les héros de l'esprit qui avaient acquis par de terribles mortifications de la chair des puissances merveilleuses et surhumaines; il s'agissait aussi dans ces légendes des rois de l'ancien temps, des héros presque dieux, qui avaient conquis les *dasyus*, le peuple noir, et poussé les frontières des royaumes aryens de plus en plus loin vers l'Est et le Sud. C'est la littérature épique qui a été presque la seule héritière de cette sorte de légendes, et avant tout la grande encyclopédie épique, philosophique et théologique qui s'est amassée autour de l'histoire des Bharatides. Mais ce grand amas de légendes épiques n'est pas devenu le trésor commun du peuple. C'est en d'autres cercles de la société indienne qu'ont surgi et grandi ces collections des contes populaires qui sont devenues si fameuses tant dans leur patrie que dans le reste de l'Asie et en Europe.

Gotama le Bouddha aimait les légendes et les fables. Non seulement les collections des jātakas le prouvent, mais toutes les écritures sacrées des Bouddhistes nous montrent le Maître prêchant en usant souvent des fables moralisantes, des contes édifiants et didactiques. Mais le milieu est autre dans ces légendes que dans les contes védiques : la collection des jātakas nous donne des fables d'animaux — espèce de littérature que nous trouvons spécialement dans le fameux Pañcatantra — mais aussi des légendes sur des héros, qui sont souvent des rois et des brahmanes, quoique d'une autre espèce que les figures védiques et épiques. La société est devenue moins étroite : des personnes appartenant aux castes les plus basses jouent souvent le premier rôle dans ces récits. Le prophète, qui voulut la rédemption du monde entier, ne prêchait pas seulement pour les rois comme Bimbisāra et Pasenadi, pour des brahmanes comme Maudgalyāyana et Śāriputra : les marchands de caravane Tapussa et Bhallika, le śūdra Upāli, la courtisane Ambapālī et le bandit Aṃgulimāla étaient aussi de ses fidèles.

C'est dans un tel milieu que s'est formée la littérature qui a fourni la matière de la *Bṛhatkathā* de Guṇāḍhya, ouvrage d'une immense importance dans la littérature indienne, qui nous est devenu plus familier par les recherches excellentes de M. Lacôte. Qu'on me permette de dire avant tout que je trouve son livre tout à fait un chef-d'œuvre qui se place dignement au même rang que les œuvres de Benfey et de M. Hertel sur une autre collection fameuse de contes, le *Pañcatantra*. Et si je vais exprimer sur quelques points des opinions différentes de celles de M. Lacôte, la sincérité de mon jugement n'en est pas atteinte; car ce serait certainement un mauvais éloge que de supprimer ses propres opinions quand elles s'écartent de celles de l'auteur.

La *Bṛhatkathā* de Guṇāḍhya, collection de contes fantastiques en cent mille ślokas, est depuis longtemps perdue. Malgré toutes les recherches on n'a pas réussi à trouver le moindre fragment d'un manuscrit de ce fameux ouvrage. Mais pourtant elle nous a été longtemps connue par une version cachemirienne, le *Kathāsaritsāgara* de Somadeva, écrite, selon Bühler, entre 1063-1064 et 1082-1083 A. D. Et en 1871 Bühler a découvert encore une version d'origine cachemirienne, la *Bṛhatkathāmaṃjarī* de Kṣemendra, de trente à quarante ans environ plus ancienne que l'autre. On pourrait croire — et on a longtemps cru — qu'une comparaison détaillée de ces deux œuvres nous donnerait un tableau presque exact du contenu de la *Bṛhatkathā*. C'était l'opinion de Bühler, c'est encore l'opinion de M. Speyer dans ses *Studies about the Kathāsaritsāgara*, Leiden, 1908. Mais les découvertes de Mahâmahopâ-

dhyâya Haraprasâd Shâstrî et de M. Sylvain Lévi nous ont procuré une troisième version de l'œuvre de Guṇāḍhya — ou plutôt une deuxième — le *Bṛhatkathāślokasaṃgraha* de Budhasvāmin. Cet ouvrage, qui est malheureusement très fragmentaire, les manuscrits ne contenant qu'environ 4,500 ślokas sur presque 25,000, représente une rédaction népalaise de Guṇāḍhya, qui diffère presque totalement de la rédaction cachemirienne. C'est une comparaison minutieuse de ces deux branches de l'ouvrage original qui a rendu possible à M. Lacôte de tirer des conclusions étendues sur la *Bṛhatkathā*.

Guṇāḍhya ne nous est pas plus connu que la plupart des auteurs indiens, et il semble que des écrivains, qui ne vivaient que quelques siècles après lui, connaissaient presque aussi peu de sa vie que nous. Bāṇa, en louant le goût littéraire des habitants d'Ujjayinī, les dit amateurs des grandes œuvres épiques et de la *Bṛhatkathā*. On s'habituait à comparer Guṇāḍhya à Vyāsa et à Vālmīki, ce que fait encore le poète Govardhana, un des cinq «joyaux» de la cour du roi Lakṣmaṇasena. Dhanapāla le plaçait entre les grands auteurs épiques et l'auteur du *Setubandha*, ouvrage qui était déjà fameux au temps de Daṇḍin et de Bāṇa [(1)]. Kṣemendra abrégeait en des *maṃjarīs* les deux grandes épopées, le Mahābhārata et le Rāmāyaṇa, et la collection de contes la plus admirée, la *Bṛhatkathā*. Ainsi nous voyons que Guṇāḍhya a déjà dans un temps assez éloigné pris place au même rang semi-divin que Vyāsa, personnage tout à fait mythique, et Vālmīki, poète peut-être historique mais appartenant à un temps très lointain. Faut-il s'étonner dès lors si l'individu qui a réellement vécu a disparu sous des traits légendaires? Car Guṇāḍhya a existé; si quelqu'un en a voulu douter, ses doutes doivent être dissipées par les recherches de M. Lacôte sur ce point. Subandhu, Daṇḍin [(2)] et Bāṇa [(3)] font allusion à Guṇāḍhya et à son œuvre, de telle sorte qu'il est clair que l'ouvrage existait

(1) Voir *Kāvyādarśa*, I, 34, et *Harṣacar.*, Introd., 14.

(2) Sur son âge, voir M. Jacobi, *Z.D.M.G.*, LXIV, 130 et suiv.

(3) Je me permets de remarquer ici en passant que le vers *Harṣacar.*, 18 : *samuddīpita-Kandarpā kṛta-Gāurīprasādhanā | Haralīleva no kasya vismayāya Bṛhatkathā* n'a pas été parfaitement compris par M. Lacôte (p. 14 n. 5) : °*prasādhanā* est naturellement une faute d'orthographe pour °*prasādanā*. Il s'agit non de «la toilette» mais de «la réconciliation de Gāurī», voir *K.S.S.*, I, 44 et suiv. (Lacôte, p. 29; l'épisode manque dans le Nepāla-Māhātmya). Mais cela nous montre aussi que le *kathāpīṭha* existait déjà au temps de Bāṇa. Cela donne un appui à l'hypothèse de M. Lacôte (p. 30 et suiv.) que Daṇḍin aurait déjà connu une légende de Guṇāḍhya.

encore de leur temps sous sa forme originelle. D'autres auteurs encore parlent de Guṇāḍhya dans des termes qui ne peuvent laisser place à aucun doute sur sa réalité; des inscriptions font allusion à lui. Faut-il d'autres preuves ?

Mais si on ne peut douter de l'existence d'un auteur nommé Guṇāḍhya, son âge et sa vie restent malheureusement presque tout à fait obscurs. Une composition évidemment antérieure au temps de Daṇḍin — peut-être de quelque cent ans — qui forme l'introduction de la version cachemirienne et que nous retrouvons dans les chapitres xxvii-xxx du Nepālamāhātmya, nous donne sur la vie de Guṇāḍhya des détails assez confus. Cette légende nous montre l'auteur de la *Bṛhatkathā* vivant comme ministre à la cour du roi Sātavāhana et contemporain des grammairiens Vararuci et Śarvavarman. On doit dire que tout cela manque de bon sens et ne donne rien de sérieux pour fixer la date de Guṇāḍhya. Mais si nous savons que cette légende était connue de Daṇḍin, c'est-à-dire vers 600 A. D., et qu'il lui a fallu quelque temps pour se former et se fixer — disons cent ans par exemple — il nous faut avouer que Guṇāḍhya doit avoir vécu assez longtemps avant Daṇḍin. Bühler a voulu le placer au IIe ou même au Ier siècle de notre ère, et je ne vois pas qu'on puisse y faire des objections importantes; mais il faut avouer aussi que M. Lacôte a peut-être raison quand il parle du IIIe siècle.

Nous avons pour dater Guṇāḍhya une donnée qui n'a pas été observée par M. Lacôte et que je voudrais signaler ici en quelques mots. Il semble résulter d'une remarque de M. Lacôte (p. 43) qu'il incline à accepter la conclusion de son maître, M. Sylvain Lévi, sur l'âge du chef-d'œuvre du théâtre indien, la Mṛcchakaṭikā. Il m'est impossible de partager cette opinion : pour moi, la Mṛcchakaṭikā reste le produit le plus admirable et aussi le plus ancien qui nous ait été conservé du théâtre des Hindous. C'est une conviction intime mais qui a besoin de quelque preuve externe. Et je crois l'avoir trouvée, quand je suppose que Kālidāsa a imité, dans *Raghuvaṃśa*, 6, 47 :

yasyātmagehe nayanābhirāmā kāntir himāṃśor iva saṃniviṣṭā |
harmyāgrasaṃrūḍhatṛṇāṃkureṣu[1] *tejo 'viṣahyaṃ ripumandireṣu* ||

un vers assez fameux de la pièce du roi Śūdraka. C'est au premier

[1] Mallinātha donne l'explication suivante : *saṃrūḍhatṛṇāṃkurā yeṣāṃ teṣu* | *śūnyeṣv ity arthaḥ.*

acte, quand Cārudatta se plaint de la désolation de sa maison (p. 6, 17, Stenzler), dans ce vers :

yāsāṃ baliḥ sapadi madgṛhadehalīnāṃ
haṃsaiśca sārasagaṇaiśca viluptapūrvaḥ |
tāsv eva samprati virūḍhatṛṇāṃkurāsu
bījāṃjaliḥ patati kīṭamukhāvalīḍhaḥ ||

Naturellement je ne saurais tirer aucune conclusion d'un rapport qui pourrait être accidentel [1]. Mais pris ensemble avec tout le plan du drame, qui me semble assez antique, il faut attribuer à ce rapport une certaine importance.

Ainsi je suis fortement convaincu que l'auteur de la Mṛcchakaṭikā a vécu un certain temps avant Kālidāsa. Alors il faut considérer l'opinion de Th. Bloch dans *Z.D.M.G.*, LXII, p. 671-676, qui veut — peut-être avec raison — fixer l'âge de Kālidāsa à la première décade du ve siècle, sous le règne de Candragupta II. De là il faut conclure que «le roi Śūdraka» a écrit son drame avant le commencement du ve siècle; mais ce drame contient — ce qui ne peut pas être nié — une allusion à la *Bṛhatkathā*. C'est au quatrième acte qu'on lit le vers suivant (p. 67, 17-20, Stenzler) :

jñātīn viṭān svabhujavikramalabdhavarṇān
rājāpamānakupitāṃśca narendrabhṛtyān |
uttejayāmi suhṛdaḥ parimokṣaṇāya
yaugandharāyaṇa ivodayanasya rājñaḥ ||

Ces mots contiennent une allusion fort claire à l'épisode de la libération d'Udayana par ses ministres — Yaugandharāyaṇa en tête — quand il avait été emprisonné par Pradyota. Mais l'histoire d'Udayana, qui était bien connue dans l'Inde et fournissait un thème très goûté aux écrivains bouddhistes, fut célèbre par l'ouvrage de Guṇāḍhya, et on doit supposer que l'auteur de la Mṛcchakaṭikā a pensé à la *Bṛhatkathā* quand il écrivit ce vers. Et si ce Śūdraka a vécu dans le IVe siècle ou plus tôt, M. Lacôte peut bien avoir raison de placer Guṇāḍhya au IIIe.

La question de la Pāiśācī est peut-être la plus compliquée dans le

[1] A ce sujet je voudrais aussi faire mention de l'épithète très rare *agādhasattva* donné au roi Śūdraka dans la *Mṛcch.*, p. 1, 13 (Stenzler) et au roi de Magadha par KĀLIDĀSA, *Ragh.*, 6, 21.

vaste domaine de la dialectologie indienne. Mais comme je ne suis pas en état — au moins maintenant — de me former une opinion arrêtée sur cette question, je la laisse de côté et passe à l'autre partie de l'ouvrage de M. Lacôte.

La deuxième partie (p. 61-199), où on trouve des analyses très exactes du contenu des différentes versions de la *Bṛhatkathā*, donne le plus favorable témoignage sur le grand savoir et la grande exactitude de l'auteur. Pour un savant qui n'a pas le temps de lire les œuvres mêmes, ces tables des matières sont de la plus grande valeur. Mais dans un ouvrage qui ne prête pas d'ailleurs beaucoup à la critique, c'est ici la partie la plus maigre. Car on ne peut naturellement pas contester l'exactitude de l'auteur à reproduire le contenu des textes qu'il a lus.

Si pourtant je me permets de faire quelques petites remarques, je le fais presque uniquement pour éviter le soupçon de ne pas avoir donné l'attention nécessaire à cette partie du livre. A la page 92 et suivantes, M. Lacôte parle de l'épisode assez intéressant du voyage de Naravāhanadatta à Śvetadvīpa[1] (*K.S.S., tar.* LIV, 1-82). Comme il l'a remarqué, cette histoire rappelle un épisode du Mahābhārata (XII, 335, 1 et suiv.), le voyage de Nārada et des trois frères Ekata, Dvita et Trita à Śvetadvīpa pour voir et célébrer le dieu unique Nārāyaṇa. Mais en présumant avec Weber[2], Lassen[3] et M. Grierson qu'il s'agit ici d'une influence chrétienne, d'une visite à des villes chrétiennes dans le Turkestan, M. Lacôte a probablement tort; pour ma part je crois avec MM. Barth[4], Telang[5] et Garbe[6] qu'il s'agit ici seulement d'une invention poétique qui n'a aucune base réelle.

P. 133, M. Lacôte dit : «Un même original prâkrit peut donner des doublets sanskrits (ex. *Vedagarbha, B.K.M.*, III, 62 (n.), *Vedakumbha, K.S.S.*, VII, 56)». Mais quel serait «le même original prâkrit» pour les deux noms donnés ici? Celui des deux qui est plus souvent attesté par les textes, *Vedagarbha*, serait en prâkrit *°gabbha*, en pāiśācī ou mieux en cullapāiśācī *°kabbha*. Une erreur orthographique comme *°kubbha* serait très naturelle, mais nous ne parvenons pas à *°kumbha*, parce que des formes comme *°gambha*, *kambha* pour

(1) Voir aussi p. 229.

(2) Voir *Ind. Stud.*, I, 400; II, 398 et suiv.; *SBB.AW.*, 1890, p. 930, etc.

(3) *Ind. Altertumskunde*, II², p. 1118 et suiv.

(4) *Religions de l'Inde*, p. 132.

(5) Chez Protap Chundra Roy, *Transl. of MBh.*, XIII, p. 752 note.

(6) *Die Bhagavadgītā*, p. 30 et suiv.

sanskrit *garbha* n'existent guère dans les dialectes indiens[1]. Je ne crois donc pas qu'on doive présumer ici un original commun pour les deux noms.

P. 140, il est question du nom *Valāha* qui semble être le nom d'un roi. M. Lacôte mentionne ici le cheval royal du Jātaka (nos 476 et 546) qui est dit «de la race royale 'Valāha». Ce fait n'est pas «connexe à la mention d'un roi Valāha». Le sens de cette expression est que le cheval tire son origine du cheval mythique *Valāhassa*, mentionné dans le Jātaka 196 (éd. Fausböll., II, 127 et suiv.) et nommé *Bālāho 'śvarājaḥ* dans le Divyāvadāna, p. 120 et suiv. et 524 et suiv.[2] qui est une des formes où a vécu le Bodhisattva. Comparer aussi, pour la forme du nom, *Vārahāśva*, nom d'un démon dans *MBh.*, XII, 227, 52. La tradition jaina connaît aussi la légende du roi des chevaux *Valāha*, racontée dans le Jātaka, quoiqu'elle n'ait pas le nom du cheval (voir *Nāyādhammakahāo*, IX, 32 et suiv., Hüttemann, *Die Jñāta-Erzählungen*, p. 19 et suiv.).

L'histoire de l'habile constructeur de chars volants, mentionnée à la page 158 et suiv. (*B.Ś.S.*, V, 194 et suiv.) est certainement combinée d'après le conte fameux du Pañcatantra (I, 8, Pūrṇabhadra) du «tisserand comme Viṣṇu»[3].

Dans le *B.Ś.S.*, XVII, 99 et suiv., il est raconté comment Naravāhanadatta veut chanter un hymne à Gandharvadattā. Il refuse un luth, qu'on lui offrait, parce qu'il y a dans l'instrument un cheveu. Le même trait se trouve dans l'histoire de Mūladeva chez Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen*, p. 57, 2.

Après ces remarques assez futiles, j'arrive à la troisième partie du livre qui traite de «la *Bṛhatkathā* de Guṇāḍhya» (p. 201-290). Dans le premier chapitre, M. Lacôte traite des quelques mots et phrases paiśācī que nous a conservés le grammairien Hemacandra. Ici je suis d'avis que ni Pischel ni M. Lacôte n'ont réussi à identifier ces quelques vers avec une certaine partie de la *Bṛhatkathā*. La question me semble à peu près insoluble.

J'omets le deuxième chapitre sur «la fidélité du Bṛhatkaṭhāślokasaṃgraha», et j'arrive au troisième nommé «le plan et les matières de Guṇāḍhya» qui renferme nombre de choses intéressantes. Il est question (p. 220

[1] *lp* > *mp* dans *jamp*– < *jalp*–; et peut-être aussi *lbh* > *mbh* dans *pagambhai* (*Uttar.*, 202), qui n'est pas nécessairement une erreur comme le veut Pischel, *Pkt. Gramm.*, p. 204. Mais *rbh* ne devient pas *mbh*, autant que je puis voir.

[2] Voir aussi *Kāraṇḍavyūha*, p. 52, éd. Calcutta.

[3] Voir aussi, pour des rapprochements littéraires, M. Lacôte, p. 273.

et suiv.) de la division de l'ouvrage en des sections nommées *lamb(h)a* ou *lamb(h)aka*, division attestée par le témoignage de Subandhu dans un passage assez connu de la *Vāsavadattā* (p. 110 et suiv., éd. Hall), où nous lisons : *asti ludhādhavasair bṛhatkathālambhair iva śālabhaṃjikopetair ...veśmabhir upaśobhitam... Kusumapuraṃ nāma nagaram.* On a beaucoup hésité sur le sens du mot *śālabhaṃjikā* dans ce passage. M. Speyer a suivi le commentateur Narasiṃha et voit dans ces mots une allusion à l'histoire de Ṭhiṇṭhākarāla (*K.S.S.*, CXXI, 72 et suiv.), hypothèse qui me semble être à juste titre réfutée par M. Lacôte. Mais quoique je sois presque convaincu que M. Lacôte a eu raison en suivant l'interprétation du commentateur Jagaddhara : *śālabhaṃjikā vidyādharī*, et en voyant dans les mots de Subandhu une allusion aux femmes de Naravāhanadatta, je ne puis m'empêcher de rappeler le rôle que jouent de vraies *śālabhaṃjikā* dans la collection de contes nommée *Siṃhāsanadvātriṃśikā*. Nous ne savons rien de la version de la *Bṛhatkathā* que connut Subandhu; il est possible qu'il ait existé un texte de l'ouvrage de Guṇāḍhya qui renfermât aussi au moins le noyau de ces trente-deux contes liés à l'histoire de Vikramāditya. C'est seulement — je l'avoue volontiers — une hypothèse assez mal fondée; mais il faut aussi avouer que le livre de Guṇāḍhya renfermait certainement des épisodes entiers qui sont perdus pour nous, comme par exemple celui de Priyaṃguśyāmā (voir M. Lacôte, p. 228).

Je ne suis pas tout à fait sûr qu'il faille tirer les conclusions qu'en a tirées M. Lacôte, p. 229, de cette seule circonstance, que Naravāhanadatta connaît le même *Nārāyaṇastuti* dans la *Bṛhatkathā* que le saint Nārada dans la grande épopée. Car ce Naravāhanadatta me paraît ressembler en plus d'une chose à Nārada, un type assez monstrueux de saint. Mais la place me manque pour signaler ici en détail leurs traits communs.

Enfin j'arrive aux derniers chapitres de l'ouvrage qui traitent des «sources de la *Bṛhatkathā*» et de «l'originalité et l'influence de Guṇāḍhya» questions qui sont du plus grand intérêt, non seulement pour le spécialiste, mais pour quiconque s'intéresse à la littérature indienne en général.

On ne peut sans doute, comme l'a fait Weber dans *Ind. Ant.*, II, 705, assurer que Guṇāḍhya ait été bouddhiste, car il semble se moquer de toutes les religions. Mais il est sûr que les personnages de son œuvre — Naravāhanadatta est une figure construite par l'écrivain — sont en grande partie pris dans un monde évidemment bouddhique. Udayana par exemple était né le même jour que Gotama, selon la tradition boud-

dhique. Et M. Lacôte nous montre qu'on doit chercher l'origine des histoires de Guṇāḍhya dans des textes appartenant au bouddhisme. Ce sont les Tibétains qui nous racontent l'histoire de Pradyota, beau-père d'Udayana; et la vie du roi des Vatsa nous est traduite dans l'Aṭṭhakathā du Dhammapada, dans le Divyāvadāna, et dans le Mūlasarvāstivādivinaya, textes qui nous racontent ses aventures avec les reines *Vāsava-(Vāsula°)dattā, Śyāmavatī* et *Māgandiyā*. Il est intéressant de voir dans ces histoires aussi des rapprochements avec des contes jainas : le texte *Divyāvad.*, XXXVII, nommé Rudrāyaṇa, n'est autre chose qu'un pendant de l'histoire d'Udāyaṇa dans la *ṭīkā* de Devendra sur *Uttar.*, XVIII, 48 (chez JACOBI, *Ausg. Erz.*, p. 28 et suiv.) et dans l'*Āvaś.*, VII, 32[1]. On doit observer les traits communs comme l'histoire de l'image du Bouddha (Jina, voir M. Lacôte, p. 256 et suiv., *Ausg. Erz.*, p. 30 et suiv.) ou de la danse de la reine (*Divyāvad.*, p. 553, *Ausg. Erz.*, p. 31, 4 et suiv.). Mais ce Rudrāyaṇa-Udāyaṇa n'est point à vrai dire le roi des Vatsa; c'est un roi des Sindhu-Sāuvīra, dont l'histoire a été confondue avec celle de son plus illustre homonyme Udayana. Une chose, qui mérite aussi d'être observée, quoique je ne voie pas comment l'expliquer, est que dans l'histoire nommée *Māgandiyā* (*Divyāvad.*, XXXVI) on trouve (*loc. cit.*, p. 523 et suiv.) inséré le conte des marchands et des *rākṣasī* dans *Siṃhaladvīpa*, où est mentionné aussi le cheval Valāha; tandis que le texte *Nāyādhammakahāo*, IX — mentionné ci-dessus — qui raconte les mêmes choses, porte le nom de *Māgaṇḍī* «les fils de *Mākandi(k)a*». C'est là un concours, qui ne peut pas être accidentel.

Que la *Bṛhatkathā* ait eu une influence très grande sur la littérature indienne, on ne doit pas en douter. On avait là un fonds presque inépuisable de matière pour tous les genres littéraires : des œuvres comme la Mṛcchakaṭikā, le Daśakumāracarita[2], le Kathākośa et plusieurs autres n'auraient peut-être pas existé si Guṇāḍhya n'avait pas composé sa vaste collection de contes. La littérature indienne est immense mais fragmentaire; presque toujours nous ne possédons que les œuvres qui marquent la fin d'une époque littéraire. Guṇāḍhya, qui avait créé un nouveau genre dans la littérature, à disparu, mais une grande masse des écrivains, qui ont puisé dans son trésor, lui ont survécu. Cependant il vit caché

[1] Il est intéressant qu'on trouve dans les textes la variante *Uddāyaṇa;* Jacobi pense à *Aurdāyaṇi* dans Mahābhāṣya sur *Pāṇ.*, IV, 2, 99.

[2] Voir aussi mon traité *Paccekabuddha-geschichten*, Upsala, 1908, p. 143 et suiv.

dans leurs œuvres et c'est en grande partie les recherches de M. Lacôte qui l'ont rappelé à une vie nouvelle.

Jarl CHARPENTIER.

Catalogus der Maleische Handschriften in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, door Dr. Ph. S. VAN RONKEL. Overgedrukt uit de Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen (deel LVII). — Batavia, Albrecht en Co.; 's Hage, M. Nijhoff, 1909; in-8°, 546 pages.

M. le Dr Ph. S. van Ronkel, le savant professeur de malais du gymnase Guillaume III à Batavia, connu par tant d'estimables travaux, vient de rédiger le catalogue du Musée de la Société des Arts et Sciences de Batavia dont la collection passait, à juste titre, pour l'une des plus rares et des plus riches en la matière. On ne saurait se hasarder à le parcourir en compagnie d'un guide plus sûr et plus compétent que M. van Ronkel.

Son catalogue, paru d'abord dans les *Verhandelingen* de la Société des Arts et Sciences de Batavia, tiré ensuite à part, forme un volumineux recueil qui, tant par sa richesse de documentation, que par l'ampleur de ses informations, sera très précieux à tous les «malaïstes». De plus M. van Ronkel ayant pu mener en pays malais, à loisir, avec toutes les garanties souhaitables son travail, est arrivé à lui donner un grand degré d'exactitude et de valeur pratique : à la description minutieuse de chaque texte, il a joint de nombreux extraits et, quand le manuscrit lui a paru d'un intérêt spécial ou manquer aux collections européennes, il en fait une copieuse analyse en hollandais. De la sorte le folk-loriste, l'historien ou le littérateur peuvent tirer le meilleur parti de son œuvre.

L'ouvrage, qui débute par un exposé historique fort net de la fondation et des accroissements de la Bibliothèque de la Société de Batavia, comporte dix sections; elles ont le mérite de sérier quelque peu les matériaux complexes dont on compose toujours un catalogue. La première, réservée aux légendes et contes surtout d'inspiration hindoue, renferme des notices très détaillées de nombreux manuscrits, parmi lesquelles il faut retenir celles qui ont trait aux textes suivants [1] : *Hikajat Sĕri Rama* (nos I-VII), *Sĕrat Kaṇḍa* (VIII), *H. Pandawa Lĕboer* (XV), *Waiang*

[1] Pour simplifier et faciliter les recherches, le système de transcription de l'auteur a été conservé. C'est d'ailleurs celui qui est généralement suivi en Hollande.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Pandoe (XVIII), *H. Poerasara* (XXII), *H. Tjekel Waneng Pati* (XXIX). *H. Anom Mataram* (XLII), *Mesa Gimang* (XLIII), *H. Kalilah dan Daminah* (LVII-LXIV), *H. Koerajsj* (CLIII), *H. radja Pĕkar Medi* (CLXXIX), *H. Marapati Ĕmas dan Marapati Pĕrak* (CLXXXIV), *H. Radja Kĕrang* (CXCIX), *H. Pantjalogam* (CXCVI), *H. Maharadja Djaja Asmara* (CCVI), *H. Soeltan Taboerat* (CCXVII), *H. Indra Djaja Pahlawan* (CCXIX). Ce sont des résumés très élaborés qui nous offrent à la fois une histoire et une anthologie de la littérature malaise.

La deuxième partie du catalogue est consacrée aux légendes musulmanes (cent vingt numéros) entre lesquelles il faut noter une rédaction intéressante de l'histoire légendaire d'Alexandre le Grand ou *Hikajat Iskandar Dzôe'l-Karnajn* (CCCXXV) dont la substance est donnée en quatre pages; on peut y ajouter, aussi soigneusement résumée, une *Hikajat Sajf Dzôe'l Jazan* (CCCXXVIII), adaptation malaise du roman arabe du prince himyarite Saïf dsou'l Yazan dont plusieurs rédactions arabes par Abou'l-Ma'âlî sont conservées dans diverses bibliothèques de l'Europe [1].

La troisième partie, restreinte à l'histoire, met en relief plusieurs manuscrits du *Sjadjarah Malajoe* (CCCXLII-CCCXLV), annales malaises souvent publiées et dernièrement par W. G. Shellabear, à Singapore; l'histoire des rois et des pays de Bandjar (CCCXLVI), Djohor (CCCLV), Riouw (CCCLVIII), Atjèh (CCCLXVI), Palembang (CCCLXX), etc. Notons aussi une chronique des Moluques (CCCLXXXVII) et une histoire légendaire de Kedah (CCCLXXXIX).

La quatrième partie offre la description de trente-deux manuscrits relatifs au droit indigène et à l'*adat* (coutume indigène). La cinquième renferme les œuvres poétiques; quelques-unes, peu connues, sont analysées : *Sja'ir Kahr Masjhôer* (CDXLIII), *Sj. Boedjang* (CDXLIV), *Sj. Soengging* (CDXLV), *Sj. Mâdî* (CDXLVI), *Sj. Tâdjoel Moelôek* (CDXLVII). La sixième partie, tout entière réservée à l'Islam, se compose de quelques traductions malaises du Coran et de ses commentaires, d'ouvrages dogmatiques, moraux, mystiques et superstitieux, dont le *Sijar as-Sâlikîn ilâ 'ibâdah rabb al-'abidin,* traduction malaise par 'Abdoessamad al-Djâwî al-Palembâni du célèbre traité de Ghazâli intitulé احياء علوم الدين *ihyâ' 'ulum ed-dîn* «Renaissance des sciences religieuses».

La septième partie donne asile à divers manuscrits de genre hybride difficiles à classer : ouvrages de divination par les songes ou d'astrologie; modèle de style épistolaire; cosmographie; alphabet, grammaire, orthographe; récits de voyage; traités de civilité, etc., qui ne sauraient pos-

[1] A la Bibliothèque nationale, fonds arabe, mss. 3810-3811.

séder une rubrique spéciale et qui ont pourtant leur intérêt particulier On y a joint les «obscœna malaica».

L'appendice à cette section fait connaître un petit nombre de dictionnaires et vocabulaires malais-hollandais.

La huitième partie est tout entière remplie par la description de trente-trois manuscrits en dialecte de Minangkabau. On y remarque un exemplaire de l'*Oendang oendang Minangkabau* ou histoire des lois et institutions de l'ancien royaume de Minangkabau.

Enfin la neuvième partie est réservée aux acquisitions et accroissements du fonds malais qui se sont produits pendant l'impression du catalogue et la dixième partie aux manuscrits qui, primitivement joints aux manuscrits arabes, parce qu'ils en avaient l'apparence, ont repris leur vraie place dans le fonds malais : ce sont des écrits musulmans.

Terminons l'exposé rapide de cette œuvre si importante pour la bibliographie malaise et qui mérite tous les éloges, par le vœu de voir fondre un jour en une seule liste les titres des nombreux manuscrits malais conservés dans les différents dépôts d'Angleterre, de Hollande, de France, d'Allemagne, de Belgique[1], etc.; on obtiendrait ainsi un répertoire qui rendrait aux spécialistes les mêmes services qu'aux indianistes le *Catalogus catalogorum* d'Aufrecht. C'est d'ailleurs ce que M. van Ronkel réalise en partie en plaçant à la fin de ses notices, chaque fois qu'il le peut, une note indiquant la présence du manuscrit décrit dans un autre dépôt[2].

(1) La Bibliothèque du Vatican possède une vingtaine de manuscrits malais que j'ai pu examiner cette année. Ce sont des dictionnaires malais-latin et malais-hollandais, dont l'un intitulé *Lexicon malaïco-belgicum confectum in India a* C. Mettero (XVIIIe siècle, 434 pages, gr. in-8°), l'Exode, les Psaumes (*Psalmi David lingua et rhythmo malaico*), l'Évangile de Matthieu «ex versione mallæá D. Melch. Leidekkeri», un code maritime (*Jus maritimum secundum constitutiones regis Malæorum Sultani Mahmoud*) et quelques œuvres littéraires parmi lesquelles une *Historia regis siamensis Razja Bisfa Wirazja et conjugis ejus reginæ Poutri Comala Kisna* débutant ainsi : ابن انق چرتر درفد راج سيم نمان راج بسف ويراج دان استريڽ بݢند فوتري كمال كسنى ابن چرتر درفد دهول كال درفد بهاس سيم دفندهكن قد بهاس ملايو.. C'est l'*Hikayat Pusparviraja*, variante du *Maharaja 'Ali*, qui n'est lui-même qu'une adaptation réduite d'un conte musulman, l'*Hikayat raja Jumjumah* (*Jamjam. Jungjuman*). Le plus curieux est que le manuscrit du Vatican lui attribue une source siamoise.

(2) Nombre de titres de manuscrits malais de la Bibliothèque nationale, dont nous venons justement de rédiger le catalogue, paraissent manquer à la collection de la Société de Batavia. Il est toutefois probable que plusieurs d'entre eux s'y trouvent mais sous un titre différent; وسية نبي محمد, چترا قرغ خيبر,

En somme le catalogue de M. van Ronkel, traité avec autant de soin que de réelle science, est une œuvre hautement estimable dont on souhaiterait le pendant pour bien d'autres collections de manuscrits de l'Extrême-Orient.

A. Cabaton.

Maleische Spraakkunst, door Ch. A. van Ophuijsen. — Leiden, S. C. van Doesburgh, 1910; in-8°, vi-260 pages.

La grammaire de M. van Ophuijsen, professeur de malais à l'Université de Leyde, était attendue avec une vive curiosité par tous les malaïstes : depuis une vingtaine d'années, il s'est produit en Hollande une véritable floraison de grammaires malaises dont quelques-unes — telles celles de Gerth van Wijk, de Spat, de Tendeloo — fort distinguées; les spécialistes se réjouissaient d'avance des perfectionnements pratiques que pourraient ajouter à ces œuvres excellentes un homme possédant le malais de façon aussi courante et approfondie que M. van Ophuijsen pour qui il est en quelque sorte une autre langue maternelle. Membre de l'enseignement, puis inspecteur des écoles indigènes aux Indes néerlandaises, il a passé la majeure partie de sa vie dans l'Insulinde, tant à Java que sur la côte orientale de Sumatra, dans l'archipel de Riouw Lingga, à Pontianak et à Sambas; il a parcouru en outre Poulo Pinang, Singapore, Selangore, Perak, Djohore, etc., et est initié à toutes les richesses dialectales du malais.

Son œuvre, disons-le tout de suite, provoquera sans doute plus d'une

ڤرتان اسلام, sont sans doute les mêmes que حكاية راج خيبر, حكاية وسية نبي محمد, حكاية ڤرتان اسلام; l'on pourrait multiplier les exemples. Quelques manuscrits de la collection Raffles à Londres copiés par Dulaurier et aujourd'hui à la Bibliothèque nationale semblent aussi faire défaut à Batavia : voici les titres des principaux : سلسله راج ٢ دتانه جاو; ووكون جاو دڤندهٔ ڤد بهاس ملايو; باب العقل كڤد سڠل اورڠ بسر ٢; وبيلاڠن تانه جا ou حكاية ملايو, etc. En ce qui concerne le ڤلندق جناك dont il existe un exemplaire à Batavia, à Leyde et à Londres, il n'est pas sans intérêt de remarquer que celui de notre Bibliothèque nationale est sans doute l'un des plus anciens manuscrits malais connus; ce manuscrit qui appartint à Thévenot et sur lequel Jacquet donne de curieux détails dans sa *Bibliothèque malaye* (*Journal asiatique*, 1832, p. 250), d'après l'aspect, l'écriture, le papier, nous paraît avoir été écrit à la fin du xvie ou au commencement du xviie siècle.

controverse dans sa partie systématique, mais satisfera aussi nombre de lecteurs par plus d'une innovation heureuse au point de vue pratique.

A dire le vrai, ce dernier point était surtout visé par l'auteur qui a écrit dans un but exclusivement pédagogique; sa grammaire est destinée en particulier à faciliter la connaissance du malais aux futurs fonctionnaires coloniaux hollandais — administrateurs ou magistrats — des Indes néerlandaises. Le maniement même du livre est rendu plus commode aux étudiants par ce fait que mots et exemples malais y sont donnés en caractères latins au moyen de la transcription déjà employée par M. van Ophuijsen dans son *Kitab logat Melajoe*[1], vocabulaire orthographique du malais adopté par le gouvernement des Indes néerlandaises.

Il y aurait peut-être à dire sur cet emploi exclusif des caractères latins dans un livre écrit pour des étudiants, si M. van Ophuijsen ne prenait soin d'autre part, dans d'ingénieuses petites monographies qu'il a publiées, de les initier à la lecture du malais en caractères arabes[2]. Bien que, sous la pression européenne, le malais tende lentement à s'écrire en lettres latines, longtemps encore les indigènes par un traditionalisme religieux et politique bien compréhensible, s'obstineront à voiler de l'alphabet arabico-malais, si vénérable à leurs yeux, les écrits islamiques, historiques ou littéraires qui constituent la portion la plus irréductible de leur mentalité propre; il est toujours souhaitable que ce voile puisse être soulevé sans peine par les fonctionnaires coloniaux européens; il est douteux qu'ils y arrivent plus facilement en remontant d'une transcription à l'alphabet original que s'ils avaient été mis aux prises de suite avec la difficulté. Les progrès rapides pour l'acquisition pratique du malais parlé qui sont dus à l'emploi premier d'une transcription ne sont-ils pas et au delà compensés par les tâtonnements pénibles que suscitera ensuite l'écriture arabico-malaise et l'ignorance où trop de personnes aux Indes restent de lire, sous son aspect original, une langue qu'ils parlent avec aisance?

Dans l'intéressante introduction qui précède sa grammaire, M. van Ophuijsen donne un aperçu de l'importance du malais, de son aire d'extension et de sa valeur en tant que langue officielle des Indes

[1] Ch. A. van Ophuijsen, *Kitab logat Melajoe. Woordenlijst voor de spelling der Maleische taal met Latijnisch karakter.* Tweede druk. Batavia, 1903, in-8°.

[2] Ch. A. van Ophuijsen, *Pedoman goeroe. I. Pada menjatakan atoeran mengadjar membatja (Hoeroef Belanda).* — II. *Pada menjatakan atoeran mengadjar membatja dan menoelis (Hoeroef Melajoe).* Batavia, 1900; Leyde, 1902, 2 brochures in-8°.

néerlandaises. Cette importance, le malais ne la doit pas au nombre des Malais, très inférieur numériquement aux Javanais, mais à ses qualités propres qui en font depuis des siècles la langue commerciale, la langue d'échange de tous les ports d'Extrême-Orient. Après avoir parlé de la littérature malaise, M. van Ophuijsen regrette que l'attention se soit jusqu'ici si peu attachée aux traditions orales, contes populaires, folklore, etc., des Malais, très négligés puisque «dans ce riche domaine presque tout reste à faire». Très justement, il pense que la connaissance intime de la langue gagnerait beaucoup à s'enrichir de récits qui, toujours plus apprêtés qu'une conversation ordinaire, forment le lien naturel entre la langue parlée et la langue écrite purement littéraire. Ce regret, les Anglais s'efforcent actuellement dans leurs possessions malaises de lui ôter tout objet : dès 1886, sir William Maxwell songeait à publier une relation orale de l'histoire de Râma que M. R. O. Winstedt vient enfin de donner aux spécialistes [1].

Abordant ensuite la grammaire proprement dite, M. van Ophuijsen consacre une trentaine de pages à l'étude des sons et à celle de l'orthographe qui est, ainsi que nous l'avons vu, celle du *Logat Melajoe*. L'auteur donne les règles habituelles en les appuyant, pour les rendre plus claires, d'un grand nombre d'exemples pris au hollandais. Il déclare ensuite que, faute de recherches ayant porté sur toute l'étendue de la langue, il s'abstiendra d'écrire une phonétique du malais. Sans discuter cette opinion, il faudra pourtant bien en attendant substituer l'étude sérieuse de cas particuliers à celle, bien lointaine encore, d'une phonétique générale du malais, et cela au moyen d'instruments enregistreurs, de la bouche d'indigènes et non de celle d'Européens même le parlant le mieux. S'il est permis de faire un retour personnel, longtemps je déplorerai de n'avoir pu tenter, à ce sujet, l'an dernier quelques expériences peut-être décisives sur certains points contestés avec les appareils de M. l'abbé Rousselot et le concours d'un Malais des plus distingués, M. le D[r] Abdoel Rivaï, dont la présence à Paris me fut trop tard révélée.

Sur la question si controversée de l'accent, M. van Ophuijsen se sépare de l'opinion généralement admise par les grammairiens hollandais et n'est pas loin d'admettre l'identité complète, en ce qui concerne l'accent

[1] *Hikayat Seri Rama.* With preface by Sir WILLIAM E. MAXWELL. Romanised by R. O. WINSTEDT, F. M. S. Civil Service (*Jour. Straits Branch R. A. Soc.*, n° 55, June 1910). — Sur les rédactions malaises du Rāmāyaṇa, voir D. GERTH VAN WIJK, *Iets over verschillende Maleische redactiën van den Seri Rama* (*Tijdschrift voor Indische taal-, land- en Volk. v. N.-I.*, deel 34 (1891), p. 401).

d'intensité, entre le malais et le français. Des expériences de laboratoire pourraient seules lui donner complètement raison, mais il est certain que les Français prononcent mieux le malais que les Hollandais qui ont tendance à en articuler avec beaucoup trop d'effort les syllabes accentuées; d'autre part, la lecture à haute voix d'un texte malais par un indigène cultivé, découvre en celle-ci une richesse de modulations musicales auxquelles le français demeure tout à fait étranger.

M. van Ophuijsen a composé sa grammaire — dont c'est une des plus hardies originalités — sans souci des habituelles divisions; il en a disposé les diverses matières (substantif, préposition, etc.), uniquement dans l'ordre qui lui a paru le plus clair, le plus simple et le plus propre à favoriser les progrès de l'étudiant à qui il doit donner une connaissance plus rapide et intuitive du génie même de la langue. L'auteur a suivi une graduation purement pédagogique; il a banni le pédantisme ambitieux qui hérisse trop de grammaires de termes si savamment barbares que les élèves perdent à en chercher la signification un temps qui serait à coup sûr mieux employé à comprendre la règle plus modestement énoncée; ces termes, en somme, n'apprennent rien aux initiés, rebutent les simples et gonflent d'une ridicule suffisance les prétentieux. Ne vouloir se servir dans une exposition grammaticale purement scientifique que du langage courant serait tomber dans l'excès contraire, mais il est maladroit, semble-t-il, en composant une grammaire pour des débutants étrangers à la linguistique de ne la point faire aussi simple et logique que possible, d'enjoliver un instrument de travail d'ornements incommodes. Ce travers, M. van Ophuijsen l'a pleinement évité.

Reprenant un procédé mis en usage il y a trois quarts de siècle par Schleiermacher, il s'efforce toujours de préciser le sens des expressions ou des règles malaises qu'il veut expliquer par des comparaisons empruntées à l'anglais, à l'allemand ou au français. Ces comparaisons, dans un pays de polyglottes comme la Hollande, sont possibles et donnent d'excellents résultats; encore faut-il les manier avec délicatesse et en voir le danger. A vouloir trop serrer le sens d'un mot dans la langue qu'on connaît le mieux, on risque souvent de fausser le terme comparatif dans celle qu'on connaît moins et dont on ne laisse pas de se servir[1].

[1] Je note au passage un lapsus : p. 142, § 191, M. van Ophuijsen dit que le hollandais «Ik word geslagen» peut être rendu en anglais par «I am beating» et en français par «je suis frappé». Le rapprochement très juste pour «je suis frappé», paraît beaucoup plus aventureux pour «I am beating» qui, on le sait, n'a jamais signifié que «je suis battant, je suis en train de battre».

M. van Ophuijsen enseigne que la forme *di-* en malais est toujours active; ne serait-on pas plus proche de la vérité en disant avec M. A. A. Fokker qu'elle n'est pas toujours passive? M. Logan et M. C. Otto Blagden ont observé qu'il existe en mantra et en jakun des verbes en *di-* sans signification passive et on pourrait encore en citer des exemples en čam; il n'en reste pas moins que *di-* est fort souvent le signe du passif, ce qu'admettait M. van Ophuijsen lui-même dans ses écrits antérieurs. Il y a là une simple question de mots et M. van Ophuijsen a voulu dire sans doute qu'il est plus simple de traduire par l'actif certaines formes passives en *di-* du malais[1]. La théorie que seuls sont verbes en malais les mots exprimant une action devant lesquels on peut placer *ku-* ou *kau-* est une généralisation commode mais d'application malaisée. Pourquoi d'ailleurs cette tendance à éliminer le verbe en malais, alors que le système des langues malayo-polynésiennes montre que le verbe se sépare nettement des autres formes dans ces langues? Ces légères observations montrent combien il est encore difficile d'écrire une grammaire malaise vraiment indiscutable et originale.

Les divergences de vues qu'on relève à chaque pas dans des savants de la valeur de Favre, Van Wijk, Tendeloo, Spat, Fokker, les fluctuations d'opinion où est passé M. van Ophuijsen lui-même prouvent combien est grande l'illusion du vulgaire qui regarde le malais comme dépourvu de grammaire et d'une facilité enfantine. On en est encore à la question d'en donner les règles fondamentales, et la méthode comparative et historique permettra seule de le faire avec lenteur mais sécurité.

En attendant il restera la ressource de trouver des méthodes plus ou moins adroites et ingénieuses suivant le mérite de leur auteur, qui faciliteront plus ou moins la tâche du maître et de l'étudiant, mais qui relèveront toujours plus de l'empirisme traditionnel que de la science propre. Qu'importe si elles mènent sûrement à l'œuvre définitive en répandant le goût et la connaissance du malais? Parmi ces pierres d'attente, la grammaire de M. van Ophuijsen ne sera point négligeable. Excellente pour faciliter l'abord du malais, peut-être un peu trop restreinte pour ceux qui en veulent scruter les problèmes, elle est l'œuvre

[1] A propos du passif dans les langues malayo-polynésiennes, on lira avec intérêt, malgré leur date, les articles suivants où les Drs Kern et Rost, consultés, ont donné brièvement leur opinion : G. Cousins, *The Malagasy «passives»* dans *The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, vol. II, n° v, Christmas, 1881, p. 63-69; L. Dahle, *Once more on the Malagasy «passives»*, ibid., n° VI, Christmas, 1882, p. 190-196; L. Dahle, *A postscript on the Malagasy «passives»*, ibid., n° VII, Christmas, 1883, p. 269-275.

d'un savant qui connaît parfaitement la langue qu'il enseigne, ce qui n'est pas chose si commune, et qui l'expose avec clarté, simplicité, avec une sûreté et une richesse de moyens pédagogiques tout à fait dignes d'éloges.

A. Cabaton.

CHRONIQUE

ET NÔTES BIBLIOGRAPHIQUES.

La *Revue scientifique* publie, dans son numéro du 1er octobre 1910, une note sur «les rapports entre la Suède et l'Orient pendant l'âge des Vikings», résumé d'une très intéressante communication faite par M. T.-J. Arne au Congrès préhistorique de France (session de Beauvais).

On sait que de nombreuses fouilles ont mis à jour, en Suède, une foule d'objets orientaux ou trahissant une influence orientale. Ces trouvailles, dont quelques-unes sont toutes récentes, ne permettent plus de douter que la Suède ait entretenu, du IXe au XIe siècle de l'ère chrétienne, des relations très suivies avec le monde musulman et peut-être même avec la Chine. L'île de Gotland, la vallée du lac Moelar, et quelques provinces septentrionales sont particulièrement riches en dépôts de ce genre. On y a recueilli plus de 30,000 monnaies arabes (VIIIe-Xe siècle) provenant de la Perse, de la Mésopotamie et des autres pays situés à l'est de la mer Caspienne : Balkh, El-Shash, Samarkand. A Birka, au sud de Stockholm, on a retiré d'un tombeau une pendeloque en argent décorée d'un «arbre de vie», motif qui joue dans l'art persan un rôle prépondérant. A Varby (Södermanland), une grande trouvaille de bijoux d'argent montre quelques pièces cordiformes avec des incrustations en niello qui rappellent certains ornements chinois. Une tasse en terre cuite émaillée, extraite d'un tombeau de Gotland, ressemble d'une manière frappante à une petite tasse en bronze portant une incription arabe en caractères coufiques découverte à Sourgout, en Sibérie. A Dune (Gotland), un dépôt datant du XIVe siècle renferme un vase en argent dû probablement à un artisan chinois.

Toutes ces découvertes illustrent à merveille les textes des historiens arabes, byzantins, islandais, qui nous ont déjà fait connaître l'importance du commerce scandinave en Russie, dans l'Empire byzantin et dans les pays soumis à l'influence musulmane. Il est même possible, grâce aux trouvailles similaires faites en Russie et en Sibérie, de retracer les grandes voies commerciales par lesquelles se sont effectués les échanges entre la Suède et l'Orient : telles les fouilles entreprises aux tumuli de Gnezdoff,

qui ont révélé des armes, des instruments, des parures d'origine nettement suédoise, associés à des objets d'origine arabe ou byzantine.

Selon M. Arne, la Volga et le Dniepr ont été les deux grandes voies qui ont servi de trait d'union entre la Scandinavie et la Finlande d'une part, et les pays orientaux de l'autre. Par la Volga, les marchands suédois pouvaient aller jusqu'à la mer Caspienne, ce qui concorderait avec le témoignage des auteurs arabes qui les signalent au sud de cette dernière. Sur leur route, ils rencontraient à Boulgar (au sud de Kazan), à Itil (au sud d'Astrakhan), des marchands venus de la Perse et du Turkestan, avec qui ils échangeaient leurs produits. Par le Dniepr, les Scandinaves pouvaient aller facilement jusqu'à Byzance; et l'on sait qu'ils contribuèrent pendant un certain temps à former la garde des Empereurs : une pierre runique découverte dernièrement dans l'île de Berezan, à l'embouchure du Dniepr, est une trace matérielle de leur passage. Or, l'influence mahométane s'est fait sentir assez haut sur le Dniepr : on a trouvé près de Kiev des colliers tordus de plusieurs fils, caractéristiques de l'art musulman.

Par ces deux chemins, par d'autres encore, les Gotlandais faisaient un commerce étendu qui allait peut-être jusqu'au Caucase et jusqu'aux frontières de la Sibérie, où ils effleuraient la zone d'influence chinoise : les monnaies des T'ang ne sont pas rares dans l'Ouest de la Sibérie.

Les faits mis en lumière par M. Arne contribueront peut-être à expliquer un fait curieux signalé par le regretté général de Beylié dans son *Architecture hindoue en Extrême-Orient* : la présence de toits télescopiques terminés par des crochets à la chinoise dans nombre d'églises scandinaves. Si cette coïncidence n'est pas purement fortuite, il faut peut-être en chercher l'origine dans la fréquence et l'activité des relations entre la Suède et l'Orient à l'époque des Vikings. *G. C.*

— *La fondation de Goeje.* — Le Conseil de la fondation n'ayant subi aucun changement est composé comme suit : MM. C. Snouck Hurgronje (président), H. T. Karsten, J. A. Sillem, M. Th. Houtsma et C. van Vollenhoven (secrétaire-trésorier).

Le capital de la fondation étant resté le même, le montant nominal est de 19,500 florins hollandais (39,000 francs); en outre, au mois de novembre 1910 les rentes disponibles montaient à plus de 1,850 florins (3,700 francs).

Conformément à l'avis de MM. H. F. Amedroz et A. A. Bevan, le Conseil a offert à titre gratuit un exemplaire de la reproduction de la *Ḥamā-*

sah d'al-Buhturi à un certain nombre de bibliothèques publiques ou privées, de sorte que maintenant cette publication peut être consultée par ceux qui désirent en profiter pour leurs études. Les autres exemplaires ont été mis en vente à 200 francs par exemplaire, aux conditions des circulaires distribuées; la vente se fait au profit de la fondation.

La fondation a subventionné un voyage scientifique que M. le Dr A. J. Wensinck a fait en Angleterre. (*Communiqué.*)

— Le Conseil des classes spéciales de l'Institut Lazareff des langues orientales, à Moscou, fait connaître qu'il a choisi les deux sujets suivants pour les prix fondés par le conseiller d'État Daniel G. Kananoff :

I. *Corpus inscriptionum Armenicarum*, recueil (avec introduction explicative) de toutes les inscriptions arméniennes anciennes jusqu'au xve siècle inclusivement, connues de nos jours, se trouvant dans les limites de l'Arménie russe et reproduites par la photographie ou copiées exactement sur les originaux. — Si l'auteur ne traitait qu'une partie du sujet donné, c'est-à-dire présentait un recueil complet d'inscriptions provenant soit d'une province importante, soit de quelques provinces de l'Arménie russe, une partie du prix pourrait lui être attribuée.

II. *Livre des canons* ou textes arméniens anciens des canons des conciles ecclésiastiques — conciles arméniens, les trois conciles œcuméniques, les six provinciaux — et aussi des canons des Apôtres et des Pères de l'Église, soit chrétiens en général, soit arméniens. — Les textes doivent être le résultat de l'étude des meilleurs et des plus anciens manuscrits, avec l'indication exacte et très détaillée des variantes et même, s'il est possible, en comparant, quand il le faut, avec les originaux grecs et syriaques.

Les travaux peuvent être présentés dans les langues arménienne, russe, française, allemande.

Il sera accordé au meilleur travail sur chacun des deux sujets donnés un prix : au premier, 1,000 roubles (environ 2,500 francs) et au second, 700 roubles (environ 1,800 francs).

Dans le cas où il se rencontrerait deux travaux de valeur égale sur l'un des sujets donnés, le Conseil se réserve le droit de partager le prix entre les deux auteurs.

Le terme fixé pour la remise des travaux ne peut dépasser le 1er août 1913.

PÉRIODIQUES.

Al-Machriq, novembre 1910 :

Voyage du prêtre chaldéen Khidr (XVIIIe siècle) à Rome, publié par le P. L. Cheikho (*fin*). — Le Livre inédit du *Hamzah,* par Abî Zaïd Al-Ansarî, publié par le même (*suite*). — Christianisme et littérature avant l'Islam.

Al-Moktabas, vol. V, 3 :

Les journaux arabes des provinces. — Cheikh Djamal Al-Kassimi. Les croyances des anciens Arabes et la philosophie de l'Islam. — Satsna. Les instruments de musique et les chansons chez les Arabes.

Vol. V, 4 :

Rafik Bey Azm. Le Livre des Medressés ruinées, conférence. — S. Al-Boukhary. Le mont des Druses et la dernière révolte des Druses. — Extrait d'un manuscrit sur la doctrine druse.

Vol. V, 5 :

Extrait d'un manuscrit sur la doctrine druse (*suite*). — Satsna. Les Avares ou Obrs. — Salah ad-din Al-Kassimi. Étude critique sur le *Kitab al-Nazarat.* – Étude sur l'*Histoire des Philosophes* d'Al-Kifti.

Vol. V, 6 :

I. A. Malouf. La vie et les œuvres du célèbre écrivain arabe Al-Maarri. — Salah ad-din Al-Kassimi. Étude critique sur le *Kitab al-Nazarat* (*fin*). — Voyage en Anti-Liban.

Anthropos, vol. V, fasc. 5-6 :

Gregorio Arnáiz. Construcción de los edificios en las prefecturas de Čoan-čiu y Čian-čiu, Fû-kien sur, China. — A. Volpert. Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China. — A. v. Ow. Religionsgeschichtliches aus Sven Hedin's «Transhimalaja». — Béchara Chémali. Naissance et Premier Âge au Liban (*fin*). — L. Cadière. Sur quelques faits religieux ou magiques en Annam.

Archiv für Religionswissenschaft, vol. XIII, Heft 4 :

Ce fascicule contient deux importants *Berichte* :

H. Oldenberg. Der indische Buddhismus (1907-1909). — H. Jacobi. Der Jainismus.

Epigraphia Indica, vol. X, part iv :

12. T. Bloch. Amauna plate of the Maharaja Nandana; [Gupta-]Samvat 232. — 13. E. Hultzsch. Pardi plates of Dahrasena; the year 207 [ère non spécifiée]. — 14. H. Krishna Sastri. Two Nolamba inscriptions from Dharmapuri, of the 9th century A. D. — 15. Sten Konow. Karamdanda inscription of the reign of Kumaragupta; [Gupta-]Samvat 117 — 16. Sten Konow. Sunao Kala plates of Samgamasimha: [Kalachuri-] Samvat 292. — 17. Sten Konow. Balera plates of Mularaja I; Samvat 1051. — 18. Sten Konow. Peshawar Museum inscription of Vanhadaka; Laukika Samvat 538. — 19. K. B. Pathak. Pimpari plates of Dharavarsha-Dhruvaraja; Saka-Samvat 697. — 20. A. H. Francke. Tibetan inscription on the stone monument in front of the Ta-chao-ssu temple in Lhasa, 822 A. D. — 21. Pandit Hirananda. Machhlishahr copper-plate of Harischandradeva of Kanauj; [Vikrama-]Samvat 1253.

Indian Antiquary, December 1910 :

W. Crooke. Religious Songs from Northern India (*suite*). – Mendicant's Cries in Northern India.

Revue africaine, n° 277, 2e trimestre 1910 :

Biarnay. Étude sur les Bet't'ioua du Viel-Argeu. — M. Ben Cheneb. Poème en l'honneur du Prophète. — Laperrine. Noms donnés par les Touareg Ahaggar aux diverses années de 1860 à 1874. — S. Gsell. Notes d'archéologie africaine.

N° 278, 3e trimestre 1910 :

N. Lacroix. Notes sur les cachets et les sceaux chez les musulmans. Les cachets des gouverneurs généraux de l'Algérie. — G. Esquer. Les débuts de Yusuf à l'armée d'Afrique, d'après des documents inédits (1830-1848). — Biarnay. Étude sur les Bet't'ioua du Vieil-Argeu (*suite*).

Revue du monde musulman, XII, 10, octobre 1910 :

A. Vissière. Études sino-mahométanes. — Ismaël Hamet. Littérature

arabe saharienne. — D. MENANT. Les Khodjas du Guzarate. — A. PÉRETIÉ, M. DELAFOSSE, N. SLOUSCHZ. Notes et Documents : Aperçu historique de l'occupation portugaise au Maroc. – Les noms des noirs musulmans du Soudan occidental. – Le Caucase, l'Arménie et l'Azerbeidjan, d'après les auteurs arabes, slaves et juifs.

Revue sémitique, octobre 1910 :

J. HALÉVY. Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe (*suite*). – Précis d'allographie assyro-babylonienne (*suite*). – Correspondance sumérologique. Lettre de M. Arthur UNGNAD. – Réponse de M. Halévy. – Le dieu sabéen Almakah. – Prières manichéennes. – Le nom de l'abeille et du miel dans les langues sémitiques. – Bibliographie.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. XXIV, Heft 2-3 :

Ch. BARTHOLOMAE. Zum Lautwert der awestischen Vokalzeichen. — V. APTOWITZER. Die Rechtsbücher der syrischen Patriarchen und ihre Quellen. — R. Otto FRANKE. Die Gāthās des Vinayapiṭaka und ihre Parallelen (*fin*). — J. BARTH. Das arabische š- Suffix 2. P. Sg. fem. — H. SCHUCHARDT. Zu den Verben mit i- im Masai. — *Kleine Mitteilungen* : Th. ZACHARIAE. Vertia; eine Bezeichnung der Jainas. – Ein Gottesurteil. — Imm. Löw. אחת.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 NOVEMBRE 1910.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. SENART.

Éaient présents :

MM. ALLOTTE DE LA FUŸE, AMAR, AYMONIER, BACOT, BASMADJIAN, Ph. BERGER, BLANCHET, BOURDAIS, A.-M. BOYER, P. BOYER, CARRA DE VAUX, CASANOVA, J.-B. CHABOT, DE CHARENCEY, CLERMONT-GANNEAU, CORDIER, DENY, DUSSAUD, FERRAND, FINOT, FOSSEY, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, GAUTHIOT, GEUTHNER, GUÉRINOT, HALÉVY, Ismaël HAMET, Ferdinand HÉROLD, HUART, HUGUET, Mayer LAMBERT, LEFEBVRE DES NOËTTES, Sylvain LÉVI, Isidore LÉVY, LIBER, MACLER, MADROLLE, MORET, PELLIOT, PÉRIER, ROESKÉ, SCHEIL, SCHWAB, THUREAU-DANGIN, VINSON, VISSIÈRE, *membres;* CHAVANNES, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 20 mai est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

M. GAUTIER, professeur à la Faculté des lettres d'Alger, présenté par MM. Senart et Paul Boyer.

M. HUART présente le tirage à part d'un article qu'il a fait paraître dans les *Mélanges* consacrés à la mémoire de Michel Amari. Sont déposées aussi sur la table du bureau les brochures suivantes : Comte de Charencey, *Les noms des points de l'espace chez les Aryens de l'Europe orientale et de l'Asie;* Mgr Mouchegh, archevêque des Arméniens d'Adana, *Les vêpres ciliciennes ;* Fritz van Holm, *The Nestorian monument.*

Lecture est donnée de la correspondance : une lettre du Ministère annonce l'ordonnancement d'une somme de 500 francs en faveur de la Société pour le quatrième trimestre 1910; une lettre de M. Huart accompagne un manuscrit turc dont M. Popescü Ciocanel, professeur à Magidia-Dobrogea (Roumanie), fait hommage à la Société; une lettre de l'administrateur du Museum für Völkerkunde à Berlin annonce l'envoi

du premier fascicule du *Baessler Archiv* et demande l'échange avec le *Journal;* l'échange est accordé.

La Société décide de faire réimprimer le tome II de la traduction des *Prairies d'or* de Maçoudi, par Barbier de Meynard.

M. Rubens Duval ayant maintenu sa démission, une des deux places de vice-président devient vacante. M. Chavannes est élu vice-président par 17 voix contre 2 données à M. Aymonier, 1 à M. Ph. Berger et 1 à M. Scheil. — M. Thureau-Dangin est élu secrétaire en remplacement de M. Chavannes, par 17 voix contre 1 voix donnée à M. Scheil, 1 à M. Finot et 1 bulletin blanc. En remplacement de MM. de Beylié, décédé, et Thureau-Dangin, devenu secrétaire, MM. Scheil et Pelliot sont nommés membres du Conseil, le premier par 20 voix, le second par 12 voix; 6 voix ont été données à M. Guieysse, 2 à M. Casanova, 1 à M. Moret.

Après avoir fait l'éloge du général de Beylié, M. Senart propose de décerner à M. Rubens Duval le titre de président honoraire; cette motion est votée à l'unanimité.

M. Huart est appelé à remplacer M. Thureau-Dangin à la Commission du *Journal;* M. Fevret remplacera M. Rubens Duval dans la Commission de la Bibliothèque.

Sur la demande de M. Guérinot, appuyée par M. Finot, la Société accepte d'échanger son *Journal* contre la *Yaśovijaya Jaina grantha mâlâ* de Bénarès. — Sur la demande de M. Deny, l'échange est aussi accordé à la *Revue historique* de Constantinople.

M. Halévy étudie les noms géographiques du pays de Sumer proprement dit et montre, par l'étymologie, que ces noms doivent être sémitiques (voir l'annexe au procès-verbal).

M. Sylvain Lévi expose le résultat de ses recherches sur divers manuscrits de la Mission Pelliot. Il a reconnu sur les dix premiers feuillets qu'il a examinés, et qui faisaient manifestement partie de la même collection, des fragments du Nagarasûtra (sur le Pratîtya samutpâda), du Daçabalasûtra, du Dharmapada, de l'Hymne en 150 stances par Mâtṛceṭa, du Vaiçâlîgâthastava. Dans un cahier écrit dans une brâhmî très altérée, il a pu identifier deux chapitres du Suvarṇaprabhâsa et le Bhadracaryâ praṇidhâna traduits dans la langue encore inexpliquée dite

langue II ou Eastern Iranian. Ce document aidera à fixer la grammaire et le lexique de cette langue.

M. Gauthiot a examiné, dans la même collection de manuscrits, quelques feuillets très bien conservés en langue soghdienne; lorsqu'on sera parvenu à les déchiffrer, ils augmenteront d'une manière considérable notre connaissance de cette langue.

M. Pelliot rend compte de l'édition récemment faite à Péking d'une partie des manuscrits chinois découverts par lui à *Touen-houang;* on y remarque notamment un fragment du *Chou-king* qui est le plus ancien manuscrit que nous connaissions de ce classique et qui d'ailleurs pourra être complété par plusieurs autres fragments recueillis aussi par M. Pelliot. D'autres textes se rapportent à la géographie et à l'histoire de l'Asie centrale; un texte manichéen et un texte nestorien sont particulièrement dignes d'intérêt.

M. Senart exprime à M. Pelliot ses félicitations et celles de la Société.

La séance est levée à 6 h. 20.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

I

Le nom du matelot du Noé babylonien.

Les fouilles américaines de Nippur ont fait découvrir parmi un amas de tablettes sumériennes un fragment du récit du déluge, rédigé en *akkadien,* c'est-à-dire en langue babylonienne ordinaire. Ce fragment mêlé à des documents de la dynastie d'Ur met hors de doute que ledit récit existait déjà sous sa forme sémitique complète à une époque voisine de Sargon Ier, d'où on peut raisonnablement conclure à l'origine sémitique de la légende elle-même dont il n'existe pas de rédaction sumérienne. C'est l'écroulement complet de l'affirmation de l'école sumériste qui considère la religion babylonienne comme ayant été empruntée à la race prétendue non sémitique des Sumériens. Pour échapper à cette conséquence désastreuse pour leur théorie, ils rappellent que dans ce fragment le nom du matelot de l'arche, qui est écrit en sumérien, suppose un original également sumérien. Ils ne s'aperçoivent pas qu'ils confondent

l'idéogramme avec le mot réel, et que même alors ils ne peuvent se passer de conjectures très risquées. Le nom du matelot, Puzur KUR-GAL «trésor de Bel» (littéralement : «de la Grande montagne», titre de Bel ou Ellil), a pour premier élément le mot sémitique *puzru* (r. פזר ou בצר). Que fait-on? On déclare que le signe *sur, zur* est la glose du signe *bu* précédent, et on obtient ainsi un nom propre censé non sémitique *Zur*(*sur*)-*kurgal*. Mais on oublie volontiers que tous ces éléments sont des racines sémitiques en plein usage en babylonien, זהר, צהר «briller», כור «rehaussement», גלל «grand, élevé». Bref, que le nom du matelot se lise *Puzur* (*Buṣur*) *Bel* (ou *Yau*), ou *Zur*(*Sur*)-*Bel* ou *Yau*, soit même *Sur-Sanabu*, comme on le trouve parfois écrit, il reste toujours un nom sémitique tout aussi bien que son patron le Noé babylonien dont le nom, écrit de différentes manières, se prononçait réellement *Watra-hasis* ou *Hasis-watra* «le très sage», nom transmis par Bérose sous la forme de *Xisuthros*. *Sur*(*Zur*)-*Sanabu* signifie «clarté de XL (sigle de Yau)».

II

Veut-on savoir quelle langue parlaient les fondateurs des villes importantes de la Sumérie proprement dite? Qu'on examine la forme et la signification de leurs noms :

a. *Šir-bur-la* (écrit aussi *Šir-la-bur* et *La-šir-bur*), aujourd'hui la ruine de Tell-Loh devenue célèbre par les fouilles de Sarzec. Une tablette a fourni la lecture *Lagaš* et elle est souvent usitée par les assyriologues. Cette lecture est confirmée en outre par une variante présargonique *Šir-bur-la-sa* = *Lagasa* coïncidant étroitement avec le nom réel qui rappelle aussitôt l'hébreu *leḳeš* (לֶקֶשׁ, *Amos*, VII, 1) «herbes, plantes vertes, verdures». Un quartier de Lagaš s'appelait *Girsu* = de nouveau l'hébreu *gereš* (גֶּרֶשׁ, *Deutéronome*, XXXIII, 14), qui signifie également «verdures, plantes vertes». Enfin, le dieu tutélaire de la ville appelé Nin-girsu est précisément une divinité de la végétation. Point à noter : dans les documents archaïques, les scribes s'amusent souvent à déguiser ce mot par des changements de consonnes ou par l'inversion. Au lieu de *gir-su* ils écrivent en jouant *gir-zu, su-gir* ou *zu-gir*. Si l'on prenait au sérieux ces formes diverses, on obtiendrait les sumérismes réjouissants que voici : pour *Sir-bur-la* et variantes, «lumière-trou-aratoire» : pour *La-ga-sa*, «aratoire-lait + corde» ; pour *gir-su*, «pied + peau» ; pour *gir-zu*, «pied + savoir» ; sans compter les inversions affolantes.

b. *Giš-hu,* ville voisine et souvent rivale de Lagaš. Il n'est pas bien sûr qu'elle corresponde au *Tell-Djoha* d'aujourd'hui. Le nom sémitique est *Umma* «mère». A l'exemple de localités arabes dont les noms commencent par *Umm,* il est à supposer que primitivement il était suivi d'un autre substantif. Si l'on y place le mot *mé* «eau», l'ensemble *umm-me* offre le nom d'un oiseau aquatique et rappelle la ville de *Sephoris* (צִפּוֹרִי) en Galilée, et celle d'Ornithopolis sur la côte phénicienne. L'idéogramme *giš-hu* semble répercuter l'ancienne conception, mais il doit provenir d'un synonyme que nous ignorons encore.

c. *Ur,* ville du dieu de la lune, Sin, et siège d'une dynastie. Son identité avec l'*Ur* de la Chaldée (אוּר כַּשְׂדִּים), ville natale d'Abraham, est probable; plus certaine est sa signification documentée de «lumière» : babylonien *urru* = hébreu *Or* (אוֹר). La notion religieuse qu'il s'agit primitivement de la lumière lunaire reste au fond de la forme araméenne *Ortha* (אוּרְתָא) «soir».

d. *Warku, Uruk,* dans la Genèse *Erech* (אֶרֶךְ), en grec Orchoé. Ville préhistorique gouvernée par Ištar et Gilgameš; siège d'une dynastie. Le nom vient de *warku* (cf. héb. יֶרֶךְ) «(ville située) derrière un (rehaussement de terrain ou d'une nappe d'eau)». En «sumérien» la forme akkadienne *uruk* est légèrement déguisée en *u-nu-ug* et n'a aucun sens raisonnable.

e. *Eridu,* ville censée construite par le dieu sage et éponyme de l'Océan, Yau (= *iamu,* יָם), et lieu de naissance de Marduk. Ce mot se superpose au nom de la ville judéenne de *'Arâd* (עֲרָד, *Nombres,* XXXI, 1). Les périphrases artificielles *Eri-nun* et *Uru-dug-ga* signifient respectivement «ville du Grand» et «ville bonne».

f. *Larsam, Larsa, Larzu.* La périphrase pseudo-sumérienne *aš-te azagga* «trône brillant» repose sur une analyse artificielle *ellu-iršu* «brillant siège», qui est sémitique par la nature même de ces deux éléments. La forme primitive de *Larsa* est *Rarsa,* construite comme *dadmu, kakru, šašmu, bablu,* etc., avec la répétition de la première consonne radicale. La racine est *rasû* «sortilège, magie», indice visible d'un ancien lieu de culte. Grâce au procédé de l'inversion, le nom «sumérien» *rarza* a reçu la forme étrange *za-ra-ra* (même, avec mimmation, *za-ra-ar-ma* [cf. *uri-ma* = *Uri*]) qui, traduit littéralement, signifie «pierre-inondation + inondation».

g. *Šuruppak, Šurippak,* ville native du Noé babylonien Xisuthros-*Hasis-watra.* La désignation «sumérienne» *sukuru*, qui en bon babylonien signifie *šigaru* «fermeture, enclos», nous aide à y reconnaître le composé *šuru-apaku* «roseau-fermant» (forme *šêp-arik* et *zir-banit*), c'est-à-dire lieu entouré d'une haie de roseaux, de cannes». Cela permet d'expliquer un passage incompris du récit du déluge. Ea-Yau annonce l'arrivée de la catastrophe, dit le texte, *ana kikkišu* «à la haie» : *kikkiš, kikkiš, igar, igar; kikkišu šimêma, igaru hissas, šurippakû,* etc. «haie, haie, mur, mur! haie écoute! mur entends! toi Šurippakite», etc. Le poète joue évidemment sur le nom de la ville. Le dieu s'adresse à la ville sous l'épithète de *kikkišu* «haie» et *igaru* «mur d'enceinte». Le dieu, la ville, le patriarche respirent la vie sémitique. Si les «Sumériens» allophyles ont jamais existé avant Xisuthros, ils ont dû périr dans le déluge universel.

h. *Nippur,* ville sainte de la Babylonie entière. Dieu protecteur, En-lil (avec assimilation, *Ellil,* אלל) «seigneur (*en,* état construit de *enu* «seigneur») des Lils» (sur *Lil* voir l'article suivant). Au point de vue lexicographique, *Nippur* est pour *Mippur* (cf. *Ninua* pour *Minua* נְוֶה = מְנְוֶה «demeure»), de *aparu* «revêtir, couvrir», donc : «lieu revêtu, entouré (de palissades, de murs, etc.)».

III

Le dieu ou démon malfaisant *Lilu,* idéogr. *lil,* f. *liltu,* est le fils d'Anu, dieu du ciel suprême et ancêtre de tous les autres dieux. Il représente le vent rugissant et pernicieux du désert. Le mot *lil* est apocopé de ילל ou וּלל «hurler». Cf. *lidu* «enfant», de *waladu* «engendrer, enfanter». En hébreu יְלֵל יְשִׁמוֹן «hurlement du désert». Le masculin לַיל semble se trouver Isaïe, ii, 18, qu'il faut traduire : «Quant aux faux dieux (וְהָאֱלִילִים), ils passeront comme un *lil* (כְּלִיל)», au lieu de : «ils passeront entièrement (כָּלִיל)».

J. Halévy.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE[1].

I. Livres.

Aboû 'Ubâdat al-Buhturi. *Le Kitâb al-Hamâsah*, édité... par le P. L. Cheikho. Tirage à part des *Mélanges de la Faculté Orientale*. — Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1910; in-8°. [Dir.]

Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation. T. XXXIII : *Les phases successives de l'histoire des religions*, conférences faites au Collège de France par Jean Réville. — T. XXXIV et XXXV : Conférences faites au Musée Guimet. — Paris, Ernest Leroux, 1910; 3 vol. in-18. [Dir.]

Annual Report of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1909-1910. — Peshawar, Government Press, 1910; in-fol. [Dir.]

A Note on the Yadnyopavit, compiled by T. R. Amalnerkar, a Munsif in the Indore State, under the Direction of Major C. E. Luard, M. A., J. A. — Lucknow, Newul Kishore Press, 1910; in-8°. [Éd.]

Avesta, Pahlavi and Ancient Persian Studies in honour of the late Shams-ul-Ulama Dastur Peshotanji Behramji Sanjana, M. A., Ph. D., First Series. — Strassburg, Karl J. Trübner; Leipzig, Otto Harrassowitz, 1904; in-8°. [Don de Hormusji Cowasji Dinshah Adenwala, Esq.]

The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A. Vol. III, Part I : *Sumerian Administrative Documents from the second Dynasty of Ur*, by David W. Myhrman. — Philadelphia, 1910; in-4°. [Dir.]

Biaudet (Henry). *Les Nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648*. — Helsinski, 1910; in-8°. [Académie des Sciences de Finlande.]

Bibliotheca Buddhica. III. *Avadānaçataka, a Century of edifying Tales belonging to the Hīnayāna*, edited by Dr. J. S. Speyer, II, 3-4. — X. *Saddharmapuṇḍakarīka*, edited by Prof. H. Kern and Prof. Bunyiu Nanjio, 2-3. — Saint-Pétersbourg, 1909; in-8°. [Académie Impériale des Sciences.]

[1] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

Bibliotheca Indica, new Series. N° 1201 : *The Çatapatha Brahmana*. VII, 1. — N° 1202 : *The Çatapatha Brahmana*, VII, 2. — N° 1203 : *Bhātta Dīpikā*, II, 1. — N° 1204 : *Karmapradīpa*, 1. — N° 1205 : *The Upamitibhavaprapañcā Kathā*, 13. — N° 1206 : *The Yogaśāstra*, 2. — N° 1207 : *Mahābhāsyapradīpoddyota*, III, 9. — N° 1208 : *Caturvarga-cintāmani*, IV, 8. — N° 1209 : *Parīksamukha-Sūtram*. — N° 1210 : *Samaraicca Kahā*, 2. — N° 1211 : *Nityācārapradīpah*, II, 2. — N° 1212 : *The Vidhāna-Parijāta*, II, 3. — N° 1213 : *The Çatapatha Brahmana*, VII, 3. — N° 1217 : *The Akbarnāma*, II, 6. — N° 1218 : *A Lower Ladakhi Version of the Kesar Saga*, 4. — N° 1220 : *The Rasarnavam*, 2. — Calcutta, Baptist Mission Press, 1909 : in-8°. [Société asiatique du Bengale.]

Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences historiques et philologiques. 182ᵉ fasc. : Charles JORET. *D'Anse de Villoison et l'hellénisme en France*. — Paris, Honoré Champion, 1910 ; in-8°. — 185ᵉ fasc. : A. LANDRY. *Essai économique sur les mutations des monnaies dans l'ancienne France, de Philippe le Bel à Charles VII*. — Paris, Honoré Champion, 1910 ; in-8°. [M. I. P.]

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. 103ᵉ fasc. : Léonce CELIER. *Les Dataires du XVᵉ siècle et les origines de la daterie apostolique*. — Paris, Fontemoing et Cⁱᵉ, 1910 ; in-8°. [M. I. P.]

BONELLI (Luigi). *Il Trattato turco-veneto del 1540* (Extrait). — Palermo, Virzi, 1910 ; in-8°. [A.]

BRÉBION (Antoine). *Bibliographie des voyages dans l'Indo-Chine française du IXᵉ au XIXᵉ siècle*. — Saïgon, F. H. Schneider, 1910 ; in-8°. [A.]

— *Livre d'or du Cambodge, de la Cochinchine et de l'Annam, 1625-1910*. Biographie et Bibliographie. — Saïgon, F. H. Schneider, 1910 ; in-8°. [A.]

BROWNE (Edward G.). *The Persian Revolution of 1905-1909*. — Cambridge, at the University Press, 1910 ; in-8°. [A.]

The Bündahisha, being a Facsimile of the T D Manuscript N° 2 brought from Persia by Dastur Tīrandāz and now preserved in the late Ervad Tahmuras Library, edited by the late ERVAD TAHMURAS DINSHAJI ANKLESARIA, with an Introduction by BEHRAMGORE TAHMURAS ANKLESARIA. — Bombay, British India Press, 1910 : in-4°. [Don des Parsee Panchayet Funds and Properties.]

Carte des colonies et protectorats français en Afrique, avec légendes arabes. — S. l. n. d., in-plano. [Don du Gouvernement général de l'Algérie.]

Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore. Vol. IV : *Arabic Medical Works,* prepared by MAULAWÎ 'AZÎMU 'D-DÎN AHMAD. — Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depot, 1910; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Catalogue of the Bhuri Singh Museum at Chambā (Chambā State, Punjab), by J. Ph. VOGEL. — Calcutta, Baptist Mission Press, 1910; in-8°. [Don de S. A. le Raja de Chamba.]

CHARENCEY (Comte DE). *Les Noms des points de l'espace chez les Aryens de l'Europe orientale et de l'Asie.* — Caen, Henri Delesques, 1910; in-8°. [A.]

Chustuanit, das Bussgebet der Manichäer, herausgegeben und übersetzt von W. RADLOFF. — Saint-Petersburg, Buchdruckerei der Kais. Akademie der Wissenschaften, 1909; in-8°. [Dir.]

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — *Scriptores arabici,* Textus. SEVERUS BEN EL MOQAFFA'. *Historia Patriarcharum Alexandrinorum,* edidit Ch. Fr. SEYBOLD, I, 2. — Parisiis, Poussielgue, 1910; in-8°.

DANON (Abraham). *Études sabbatiennes* (Extrait). — Paris, A. Durlacher, 1910; in-8°. [A.]

DERENBOURG (Hartwig). *'Oumâra du Yémen, sa vie et son œuvre,* t. II (partie française). — Paris, Ernest Leroux, 1909; gr. in-8°. [M. I. P.]

DHANJISHAH MEHERJIBHAI MADAN. *Discourses on Iranian Literature.* — Bombay, The Parsi Publishing Co., 1909; in-8°. [Dir.]

The Dinkard (Text, Translations and Glossary), by DARAB DASTUR PESHOTAN SANJANA, vol. XI. — London, Williams and Norgate, 1910; in-8°. [Don des Parsee Punchayet Funds and Properties.]

DUPUIS (Jean). *Le Tonkin de 1872 à 1886.* Histoire et politique. — Paris, A. Challamel, 1910; in-8°. [A.]

DUSSAUD (René). *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée.* Études de protohistoire orientale. — Paris, Paul Geuthner 1910; in-8°. [Éd.]

E. J. W. Gibb Memorial. Vol. XI : *Chahár Maqála,* by NIZAM-I-'ARÚḌI SAMARQANDI, edited by MÍRZÁ MUḤAMMAD. — Vol. XIII : *Diwán of Ḥasan b. Thábit,* edited by H. HIRSCHFELD. — Leyden, E. J. Brill; London, Luzac and Co., 1910; 2 vol. in-8°. [Dir.]

Encyclopédie de l'Islam. — Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans (6e livr.). — Leyde, E. J. Brill; Paris, A. Picard et fils, 1910; in-8°. [Dir.]

ERVAD EDALJI KERSÂSPJI ANTIÂ. *Pâzend Texts,* collected and collated

... and published by the Trustees of the Parsee Punchâyet. — Bombay, Duftur Ashkara Press., 1909, in-8°. [Dir.]

Ervad Sheriaji Dadabhai Bharucha. *Lessons in Pahlavi-Pâzend*, Part III. —Published at the Direction of the Parsee Panchayet Funds and Properties, 1909; in-16. [Dir.]

The Ethnographical Survey of the Central India Agency. — Monographes, n°s I-IV. — Lucknow, 1909; 4 vol. in-4°. [Dir.]

Fehr (Hans). *Hammurapi und das salische Recht.* Eine Rechtsvergleichung. — Bonn, A. Marcus and E. Weber's Verlag, 1910; in-8°. [Éd.]

Gazetteers. *Bengal District Gazetteers*, vol. XIX, *Birbhum;* vol. XX, *Singhbhum, Saraikela and Kharsawan.* — Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depot, 1910; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Burma Gazetteer : Northern Arakan District (or *Arakan Hill Tracts*), vol. A. — *Salween District,* vol. A. — Rangoon, Government Printing, 1910; 2 vol. in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Central India State Gazetteer Series, vol. I, II, III, IV, VA, VB, VIA, VIB. — Calcutta, Superintendant Government Printing, 1907-1908; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

District Gazetteer of the United Provinces. Vol. XIX : *Cawnpore,* by H. R. Nevill; vol. XXII : *Hamir,* by D. L. Drake-Brockman; vol. XXXV : *Jalaun,* by D. L. Drake-Brockman. — Allahabad, Government Press, 1909; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Gazetteer of the Province of Sind, compiled by E. H. Aitken. — Karachi, Mercantile Steam Press, 1907; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Gwalior State Gazetteer, vol. I, Parts II, III, IV. — Lucknow, Newul Kishore Press, 1910; 3 vol. in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

N. W. Frontier Province District Gazetters, vol. B, III : *Kohat District.* Statistical Tables, 1904. — Lahore, Civil and Military Gazette Press, 1906; in-4° [Gouvernement de l'Inde.]

Punjab District Gazetteers, vol. A, XXXII : *Jhang District;* XXXIV : *Muzaffargarh District.* With Maps. — Lahore, Civil and Military Gazette Press, 1910; in-4°.

Hoffmann-Kutschke (Arthur). *Die Wahrheit über Kyros, Darius und Zarathuschtra.* — Berlin, Stuttgart, Leipzig, W. Kohlhamer, 1910; in-8°. [Éd.]

Holm (Frits V.). *The Nestorian Monument, an Ancient Record of Chris-*

tianity in China... — Chicago, The Open Court Publishing Company, 1910; in-8°. [A.]

Hové 'l-Moayyèd! (Pamphlet politique en langue persane). — Paris, 1328 (1910); in-8°. [Éd.]

Hrishikeśa Śāstri and Nilamani Cakravartti. *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College*, n° 27. — Calcutta, Banerjee Press, 1910: in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Huart (Cl.). *Le Diwân de Sélâma ben Djandal, poète arabe antéislamique* (Extrait). — Paris, Imprimerie nationale, 1910; in-8°. [A.]

Huart (Cl.). *'Afîf-Eddîn Soléïmân de Tlemcen et son fils l'adolescent spirituel* (Extrait). — Palermo, Stabilimento Tipografico Virzì, 1910; gr. in-8°. [A.]

Kay (H. C.). *Réunion de seize cahiers ou liasses de notes, textes et traductions concernant divers sujets d'érudition arabe*, provenant de M. H. C. Kay. [Don de M. Paul Geuthner.]

Liber Memorialis des fêtes jubilaires de l'Université catholique de Louvain (1834-1909). — Louvain, Imprimerie Charles Peters, 1909; in-8°. [Don de l'Université.]

List of Sanskrit, Jain and Hindi Manuscripts, purchased by order of Government and deposited in the Sanskrit College, Benares. — Allahabad, F. Luker, 1910; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

The Mahosatha Jâtaka. Printed with a Preface by His Royal Highness the Crownprince B. E. 2452. At the Cremation of Chao Gun Chom Manda Piem. — Bangkok, 1910; in-8°. [Vajirâñana National Library et M. I. P.]

Mohammed Kurd-Ali. *Kitâb Gharâïb al-Gharb* [Les curiosités de l'Occident, en arabe]. — Damas, Imprimerie d'*Al-Moktabas*, 1910; in-8°. [A.]

— *Rasâïl al-boulaghâ* [Sur les hommes éloquents], 1re partie. — Le Caire, Imprimerie Az-Zâhir, 1908; in-8°. [Don de M. Mohammed Kurd-Ali.]

Mouchegh (Mgr). *Les Vêpres ciliciennes. Les responsabilités. Faits et documents.* — Alexandrie, I. Della Rocca, 1910; in-8°. [A.]

Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. — Musée de Guelma, par F.-G. de Pachtère. — Paris, Ernest Leroux, 1909; gr. in-4°. [M. I. P.]

Myhrman (David W.). *An Aramaïc Incantation Text* (Extrait). — Leipzig, 1909; in-4°. [A.]

Neumark (Dr David). *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters.* Zweiter Band, 1 : *Die Grundprinzipien,* II. — Berlin, Georg Reimer, 1910; gr. in-8°. [Éd.]

Neuvième Congrès international de géographie, Genève, 27 juillet-6 août 1908. Compte rendu... par Arthur de Claparède, t. II. — Genève, Société générale d'imprimerie, 1910; in-8°. [Dir.]

Nordemann (Edmond), chef du Service de l'enseignement en Annam. Collection de ses ouvrages [don de l'auteur], comprenant :

Chrestomathie annamite. — Ha-Noi, 1898; in-8°.

Méthode de langue annamite (dialecte tonkinois). — Ha-Noi, 1898; in-8°.

Appendice à notre dictionnaire chinois-annamite-français contenant dix-mille caractères. — Hué, 1899; in-8°.

Méthode d'écriture chinoise en six cahiers. — Hué, 1905; in-8°.

Manuel versifié de médecine annamite. — Ha-Noi, 1896; in-8°.

Nouvelle histoire de Kim, Vân et Kiên..., 2e édition. — Hué, Alfred Nordemann, 1900; in-18.

Petit vocabulaire chinois-annamite-français. — Hué, 1905; in-18.

Les 214 radicaux de l'écriture chinoise. — Hué, 1905; in-24.

Instructions familiales du professeur Chu-Bà-Lú transcrites en quoc-ngu. — Hué, 1908; in-16.

Tableau des 214 radicaux de l'écriture chinoise dans l'ordre adopté actuellement en Chine. — S. l., 1894; feuille in-plano.

Instructions familiales du professeur Chu-Bà-Lú en modèle d'écriture. — Hué, 1900; in-18.

Les 214 radicaux chinois en modèle d'écriture. — Ha-Noi, 1896; in-18.

Appendice au vocabulaire sino-annamite versifié, contenant mille caractères, pour servir de modèle d'écriture. — Ha-Noi, 1896; in-18.

Les familles Phan et Chăn. — Hué, 1900; in-18.

Le miracle de Bích-Cân. — Hué, 1905; in-18.

L'odalisque mécontente. — Hué, 1905; in-18.

Instructions familiales de Nguyen-Chai. — Hué, 1907; in-18.

Syllabaire annamite. — Hué, 1907; in-18.

Connaissances nécessaires aux personnes appelées à faire leur carrière en Indo-Chine. Conférence faite à l'École coloniale, le 8 mars 1910. — Paris, Imprimerie Chaix, 1910; in-8°.

Méthode d'écriture annamite. — Paris, 1910; in-18 oblong.

The old Syriac Gospels, or Evangelion Da-Mepharreshe..., edited by Agnes Smith Lewis. With form Facsimiles. — London, Williams and Norgate, 1910; in-4°. [Éd.].

Ormanian (Malachia). *L'Église arménienne, son histoire, sa doctrine, son régime, sa discipline, sa liturgie, sa littérature, son présent.* — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°. [Éd.]

Pekarsky (E. K.). *Dictionnaire de la langue yakoute* (en russe), II, 1. - Saint-Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie impériale des Sciences, 1909; in-fol. [Dir.]

Phra Bhikkhu Patimoka. *Translation of the Pali Words in alphabetical order*. Text by Somdet Phra Sangaraj of Wat Rachpradit. - Bangkok, R. S., 129: in-8°. [Vajirañana National Library et M. I. P.]

Quaintenne (Rose). *Quinze jours au pays des rois Khmers.* Préface de M. le Général de Beylié. — Saïgon, Coudurier et Montégout, 1910; in-8°. [M. I. P.]

Radloff (W.). *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte*, 23te Lieferung. — Saint-Pétersbourg, Académie impériale des Sciences, 1909; in-fol. [Dir.]

Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique du département de Constantine. Année 1909. — Constantine, 1910; in-8°. [M.I.P.]

Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a saeculo XVI *ad* XIX, curante C. Beccari S. I., vol. X : *Relationes et Epistolae Variorum*, Pars prima, liber I. — Romae, C. de Luigi, 1910; in-4°. [Éd.]

Rockhill (W. W.). *The Dalai Lamas of Lhasa and their Relations with the Manchu Emperors of China, 1644-1909* (Extrait). — Leyden, E. J. Brill, 1910; in-8°. [A.]

Saddar Nasr and Saddar Bundehesh, edited by Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar, published by the Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties. — 1909; in-8° [Dir.]

S. Bray (Denys de). *The Brahui Language.* Part I : *Introduction and Grammar.* — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1910; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Das Śāntiśataka, mit Einleitung, kritischem Apparat, Übersetzung und Anmerkungen, herausgegeben von Karl Schönfeld. — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1910; in-8°. [Éd.]

שמוערב *The Poems of Mordecai Dato.* — *Two Poems of Immanuel*

Frances, edited... by A. W. GREENUP. — London, 1910; in-8°. [Éd.]

SCHRADER (F. Otto). *On Ahimsa and Vegetarianism in Buddhism.* — «Sihala Samaya», Colombo, 1910; in-4°. [Éd.]

SEIGNOBOS (Ch.). *Histoire de la civilisation* (*Tarîkh al-Haḍâra*, trad. arabe par MOHAMMED KURD-ALI). — Le Caire, Imprimerie Az-Zâhir, s. d.; in-8°. [Don du traducteur.]

Selections from the Records of the Government of India, Home Department, No CCCCXLV : *Papers regarding the question of the abolition of fees in Primary Schools.* — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1910; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

SPOER (H. H.), and E. NASRALLAH HADDAD, *Manual of Palestinean Arabic for Self-Instruction.* — Jérusalem, 1909; in-8°. [Librairie Luzac.]

* *Sprachenkomission der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften.* III : *Die sprachliche Stellung des Nuba*, von Leo REINISCH. — Wien, Alfred Hölder, 1910; in-8°.

TEILLERS (J. W.). *Ethnographica in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen te Batavia* (*Java*). Plaat I-XII. — Weltvreden, Visser en Co., 1910; in-4°. [Société des Arts et Sciences de Batavia.]

TOLMAN (H. C.). *Cuneiform Supplement to the Author's Ancient Persian Lexicon and Texts, with brief Historical Synopsis of the Language.* — New-York, American Book Company, 1910; in-8°. [Vanderbilt University.]

WIEDEMANN (A.). *Altertum*, § 2 : *Ägypten* (Extrait). — Berlin, 1910; in-8°. [A.]

— *Ägyptische Religion*, II (1906-1909) [Extrait]. — Leipzig, B. G. Teubner, 1910; in-8°. [A.]

— *Die Amulette der alten Aegypter* (Extrait). — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910; in-8°. [A.]

WIELENGA (D. K.). *Schets van een Soembaneesche Spraakkunst* (*naar't Dialect van Kambera*). — Batavia, Landsdrukkerij, 1910; in-8°. [Société des Arts et Sciences de Batavia.]

WILHELM (E.) *Perser* (Extrait). — Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1908; in-8°. [A.]

WILSON (Sir James). *The Condition of the People in the Punjab.* — London, East India Association, 1910; in-8°. [Dir.]

II. Périodiques.

*_Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances_, avril-juillet 1910. — Paris, Alphonse Picard et fils. 1910; in-8°.

*_L'Afrique française_, juin-septembre 1910. — Paris, 1910; in-4°.

*_American Journal of Archæology_, XIV, 2, 3. — Norwood, Mass., 1910; in-8°.

*_The American Journal of Philology_, XXI, 2-3. — Baltimore, The John Hopkins Press, 1910; in-8°.

*_The American Journal of Semitic Languages and Literatures_, XXVI, 4. — University of Chicago Press. 1910; in-8°.

*_Analecta Bollandiana_, XXIX, 1-3. — Bruxelles, 1910; in-8°.

*_Annual Reports of the Board of Regents of the Smithsonian Institution_, 1908. — Washington, 1909; in-8°.

*_Anthropos_, V, 4. — St. Gabriel-Mödling bei Wien, 1910; in-4°.

*_Archiv für Religionswissenschaft_, XIII, 2-3. — Leipzig, B. G. Teubner, 1910: in-8°.

*_Archives marocaines_, vol. XVI : _Al-Fakhrî, Histoire des dynasties musulmanes_, par Ibn At-Tiqtaqâ, traduit de l'arabe et annoté par Émile Amar. — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°.

*_L'Asie française_, juin-septembre 1910. — Paris, 1910; in-4°.

*_Atti della R. Accademia dei Lincei._ Serie quinta. _Memorie della Classe di scienze morale, storiche e filologiche_, vol. III, IV, XIII, XIV. — Roma, 1910; in-4°.

*_Atti della R. Accadamia dei Lincei. Notizie degli scavi di antichità_, VII, 1-4. — Roma, 1910; in-4°.

Az-Zouhour, I, 5-7. — Le Caire, 1910; in-8°. [Dir.]

Baessler-Archiv. Beiträge zur Völkerkunde, herausgegeben aus Mitteln des Baessler-Instituts, I, 1. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1910; gr. in-4°. [Dir.]

*_Bessarione_, fasc. 111-112. — Roma, 1910; in-8°.

*_Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië_, vol. LXIV. — 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1910; in-8°.

*_Boletín de la Real Academia de la Historia_, LVI, 5-6. — Madrid, Fortanet, 1910; in-8°.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, num. 114-117. — Firenze, R. Bemporad e figlio, 1910; in-8°. [Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.]

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques,

1909, 3; 1910, 1. Paris, Imprimerie nationale, 1909-1910; in-8°. [M. I. P.]

Bulletin de correspondance hellénique, XXIV, 4-7. — Paris, Fontemoing, 1910; in-8°. [M. I. P.].

**Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, 1907, 7, 8, 10; 1910, 10-13. — Saint-Pétersbourg, 1907-1910; in-8°.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indo-Chine, 1910, 1. — Paris, Imprimerie nationale, 1910; in-8°. [M. I. P.]

Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise, II, 3. — Paris, Imprimerie Paul Dupont, 1910; in-8°. [Ad.]

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, X, 1-2. — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910; in-8°.

**Bulletin de l'Institut Égyptien*, 5e série, III, 2. — Le Caire, 1910; in-8°.

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, juin-octobre 1910. — Toulouse et Paris, 1910; in-8°.

**Bulletin of the Archæological Institute of America*, I, 3. — Norwood, Mass., 1910; in-8°.

**Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe*, LIII, 3; LIV, 1. — Wien, Alfred Hölder, 1910; in-4°.

**Epigraphia indica*, X, 3. — Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing, India, 1910; in-4°.

**The Geographical Journal*, July-October 1910. — London, 1910; in-8°.

**La Géographie*, XXI, 6; XXII, 1-4. — Paris, Masson et Cie, 1910; in-8°.

**Le Globe*. — Bulletin, XLIX, 2. — Genève, R. Burckhardt, 1910; in-8°.

L'Hexagramme, nos 41-43. — Paris, Bibliothèque Chacornac, 1910; in-8°. [Dir.]

**The Imperial and Asiatic Quarterly Review*, July-October 1910. — Woking, Oriental Institute, 1910; in-8°.

**Index alphabétique des cinquante premiers volumes de la Revue des Études Juives.* — Paris, A. Durlacher, 1910; in-8°.

**The Indian Antiquary,* December 1908, Part II, Index to Volume XXXVIII, July 1909; August-November 1910. — Bombay, British India Press, 1908-1910; in-4°.

Instituts Solvay. Bulletin mensuel de l'Institut de Sociologie, n° 1. — Bruxelles et Leipzig, Misch et Thron, 1910; in-8°. [Dir.]

**Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal,* IV, *Index;* V, 1-8; 10-11; VI, 1-6. — Calcutta, Baptist Mission Press, 1910; in-8°.

Journal des Savants, juin-septembre 1910. — Paris, Hachette et Cie, 1910; in-4°. [M. I. P.]

**Journal of the American Oriental Society,* XXX 4. — New Haven, 1910; in-8°.

**The Journal of the Anthropological Society of Bombay,* VIII, 6. — Bombay, British India Press, 1909; in-8°.

**The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society,* No. LXIII. — Bombay, 1909; in-8°

**Journal of the Gipsy Lore Society,* IV, 1. — Edinburgh, University Press, 1910: in-8°.

* *The Journal of the Royal Asiatic Society,* July-October 1910. — London, 1910; in-8°.

* *The Journal of the Siam Society,* VII, 1. — Bangkok, 1910; in-8°.

**Al-Machriq,* XIII, 7-10. — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1910; in-8°.

Mélanges Japonais, n° 26-27. — Tokyo, Librairie Sansaisha, 1910; in-8°.

**Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg,* VIIIe série, VIII, 13. — Saint-Pétersbourg, 1909, in-8°.

**Mémoires présentés à l'Institut Égyptien,* VI, 2. — Le Caire, Diemer, 1909; in-4°.

**Memoirs of the Asiatic Society of Bengal,* II, 10-11; III, 1. — Calcutta, Baptist Mission Press, 1910; in-4°.

**Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestinavereins,* 1910, 3-4. — Leipzig, K. Bædeker, 1910; in-8°.

**Al-Moktabas,* IV, 11-12; V, 1-5. — Damas, 1910; in-8°.

**Le Monde oriental*, IV, 1-2. — Upsala, Akadem. Bokhandeln, 1910; in-8°.

Le Muséon, nouvelle série, XI, 1. — Louvain, J. B. Istas, 1910; in-8°. [Ad.]

**Notulen... van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, XLVIII, 4; XLIX, 1-2. — Batavia, G. Kolff en Co. 1909; in-8°.

Orientalische Bibliographie, XXII, 2. — Berlin, Reuther und Reichard, 1910; in-8°.

**Palestine Exploration Fund*, Quarterly Statement, July-October 1910. — London, 1910; in-8°.

**Polybiblion*, juin-octobre 1910. — Paris, 1910; in-8°.

**Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morale, storiche e filologiche.* Serie quinta, XIX, 1-4. — Roma, 1910; in-8°.

Répertoire d'art et d'archéologie, 1[re] année, 1[er] et 2[e] semestres. — Paris, 1910; in-4°. [Dir.]

**Revue africaine*, 2[e] trimestre 1910. — Alger, Adolphe Jourdan, 1910; in-8°.

**Revue biblique internationale*, juillet-octobre 1910. — Paris, Victor Lecoffre, 1910; in-8°.

**Revue critique*, 44[e] année, n[os] 26-42. — Paris, E. Leroux, 1910; in-8°.

Revue d'ethnographie et de sociologie, 1910, 5-7. — Paris, Ernest Leroux, 1910; gr. in-8°. [Éd.]

**Revue de l'histoire des religions*, LXI, 2-3; LXII, 1. — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°.

**Revue des études juives*, n[os] 119-120. — Paris, Durlacher, 1910; in-8°.

Revue d'histoire et de littérature religieuses, I, 4-5. — Paris, Émile Nourry, 1910; in-8°. [Éd.]

**Revue du Monde musulman*, mai-août 1910. — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°.

Revue indochinoise, nouvelle série, du 15 janvier 1905 au 30 avril 1907, et du 15 avril 1908 au mois de septembre 1910. — Hanoï, 1905-1910, in-8°. [Gouvernement général de l'Indochine.]

Revue sémitique, juillet 1910. — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°.

**Rivista degli studi orientali*, III, 2. — Roma, presso la Regia Università, 1910; in-8°.

**Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, Philosophisch-historische Classe*, CLX, 4-5; CLXII, 5-6; CLXIII, 4-6; CLXIV, 1. — Wien, Alfred Hölder, 1910; in-8°.

**Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1910, XXIV-XXXIX. — Berlin, 1910; gr. in-8°.

**Sphinx*, XIV, 2-3. — Upsala, C. J. Landström, 1910; in-8°.

**Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, LII, 2. — Batavia, Albrecht en Co., 1910; in-8°.

T'oung Pao, XI, 3. — Leide, E. J. Brill, 1910; in-8°.

**Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1908, vol. XXXIX. — Boston, Ginn and Company; in-8°.

Transactions of the Adyar Loge of the Theosophical Society, No 1. — Madras, 1910; in-8°. [Dir.]

**Transactions of the Asiatic Society of Japan*, XXXVIII, 1-2. — Yokohama, 1910; in-8°.

**Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, LVII, 2; LVIII, 1-2. — Batavia, Albrecht en Co., 1910; in-4°.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXIV, 2-3. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1910; in-8°.

**Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, XXIV, 3-4.

**Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXX, 3-4. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1910; in-8°.

Zeitschrift für hebræische Bibliographie, XIV, 2-4. — Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1910; in-8°.

SÉANCE DU 9 DÉCEMBRE 1910.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. CHAVANNES, *vice-président;* ALLOTTE DE LA FUŸE, AYMONIER, BARTH, BASMADJIAN, Jules BLOCH, BOURDAIS, BOUVAT, P. BOYER, CABATON, J.-B. CHABOT, DECOURDEMANCHE, DELAPORTE, DUSSAUD, FAÏTLOVITCH, FERRAND, FINOT, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, GAUTHIOT, DE GENOUILLAC, GEUTHNER, Ismaël HAMET, Mayer LAMBERT, Sylvain LÉVI, Isidore LÉVY, MACLER, MEILLET, PELLIOT, REBY, ROESKÉ, SCHWAB, TOUSSAINT, VINSON, VISSIÈRE, *membres;* THUREAU-DANGIN, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 11 novembre est lu et adopté.

M. le PRÉSIDENT a le regret d'informer la Société que deux de ses membres lui ont été enlevés par la mort dans le courant du mois dernier : ce sont MM. Mondon-Vidailhet et Paul Regnaud. M. Paul Boyer retrace la carrière de M. Mondon-Vidailhet.

M. le PRÉSIDENT donne lecture d'une lettre par laquelle M. Houdas lui adresse sa démission. Sur la proposition de M. le PRÉSIDENT, le Conseil décide à l'unanimité qu'une démarche sera faite auprès de M. Houdas pour le prier de revenir sur sa décision.

Sont reçus membres de la Société :

MM. André MAZON, bibliothécaire de l'École des langues orientales, présenté par MM. Boyer et Meillet;

C. O. Sylvester MAWSON, présenté par MM. Senart et Chavannes.

M. CHAVANNES remet à la Bibliothèque de la Société trois manuscrits lolo qui ont été acquis en Chine il y a une quinzaine d'années par M. le D[r] J.-L. Michoud, alors médecin des douanes chinoises à Mong-tseu (Yun-nan). Un de ces manuscrits avait été donné en 1896 par M. le D[r] Michoud à M. Chavannes qui le montra à une des séances de la Société (voir le procès-verbal de la séance du 13 novembre 1896) et qui en fait aujourd'hui hommage à la Bibliothèque. Les deux autres manuscrits ont été achetés tout récemment par M. Chavannes, grâce aux fonds que M[me] la Marquise Arconati-Visconti a mis à sa disposition pour le développement des études extrême-orientales, et sont par conséquent un don que M[me] Arconati-Visconti fait à la Bibliothèque de la Société.

M. AYMONIER offre, au nom de M. Albert Bordeaux, trois photographies

d'une inscription découverte au nord du Zambèze : l'emplacement de cette inscription est indiqué sur une carte jointe aux photographies.

Les ouvrages suivants sont présentés à la Société : par M. Schwab, le cinquième volume du *Sepher ha-Zohar,* traduit par Jean de Pauly, œuvre posthume publiée par M. Lafuma-Giraud; une brochure de M. Ferrares sur *La médaille dite de Fourvières,* ainsi qu'une brochure de M. Slousch intitulée *Élégie de Moïse Rimos;* — par M. Allotte de la Fuÿe une brochure intitulée *Etat des décès survenus dans le personnel de la déesse Bau sous le règne d'Uru-kagina.*

M. Finot, rédacteur du *Journal asiatique,* s'explique sur la publication par un membre de la Société d'un «tirage à part» auquel a été ajouté un appendice contenant des attaques contre deux membres du Bureau. L'Imprimerie nationale n'a pas plus imprimé que le rédacteur du *Journal* n'a admis ces additions qu'il est insolite et choquant de voir introduites sous la couverture même du vrai tirage à part. Il tient à le constater et à dégager expressément sa responsabilité.

M. Dussaud fait une communication à propos du dieu syrien Hadad (voir l'annexe au procès-verbal).

M. Chavannes expose les résultats généraux de son étude des contes dans le *Tripiṭaka* chinois.

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

A PROPOS DU DIEU SYRIEN HADAD.

(Ἀζάηλος ; ῥαμάνθας ; ἀλεκτρυών.)

Ayant dû formuler très brièvement quelques conjectures[1] touchant les renseignements qui nous ont été conservés sur Hadad, je crois devoir les justifier ici.

Il est inutile de rappeler le grand rôle joué par Hadad en Syrie. Son

(1) Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie,* s. v. Hadad et Heliopolitanus.

principal sanctuaire se dressait à Hiérapolis (Manbidj) sur la route des caravanes qui menait de Syrie en Mésopotamie, mais Jupiter Heliopolitanus et Jupiter Damascenus n'étaient autre que Hadad. Pour le second, il faut citer le curieux passage de JOSÈPHE, *Ant. jud.*, IX, IV, 6, où cet auteur, confondant Hadad avec le roi Ben-Hadad (Bar-Hadad), observe que le culte de Hadad et de Hazaël est encore très en faveur chez les Syriens et notamment chez les Damascéniens qui lui avaient élevé un temple, orgueil de la ville : *ὑφ' οὗ μέχρι νῦν αὐτός τε ὁ Ἄδαδος καὶ Ἀζάηλος ὁ μετ' αὐτὸν ἄρξας ὡς θεοὶ τιμῶνται διὰ τὰς εὐεργεσίας καὶ τὰς τῶν ναῶν οἰκοδομίας, οἷς ἐκόσμησαν τὴν τῶν Δαμασκηνῶν πόλιν.* Je ne puis dire quelle figure du folklore juif (Azazel?) ou du panthéon syrien se cache sous le nom d'Hazaël. Le nom de la déesse Athé (Atargatis), parèdre de Hadad, en est bien éloigné et aussi celui d'Azizos.

Le culte de Hadad est connu dans un grand nombre de villes syriennes par des monuments et des inscriptions comme à Zendjirli, par des monnaies, ou par une mention fortuite et indirecte comme à Laodicée sur mer. Au mot *Λαοδίκεια*, Stéphane de Byzance rapporte une légende en relation avec le dieu Hadad ou Rammân, dieu de l'orage qui lance la foudre. Un certain berger qui se trouvait à Laodicée, au moment d'être frappé par la foudre, s'écrie *ῥαμάνθας*. Stéphane nous explique cette exclamation : *τουτέστιν ἀφ' ὕψους ὁ θεός· ῥάμαν γὰρ τὸ ὕψος, ἄθας δὲ ὁ θεός.* D'après cela, Saumaise a justement corrigé *ῥαμάνθας* en *ῥαμανάθας*. Mais l'explication de Stéphane n'en reste pas moins boiteuse. *Ἄθας* ne peut désigner le dieu et tout le monde s'accorde à reconnaître dans le premier terme le vocable Ramân ou Rammân, autre appellation de Hadad. M. von Baudissin [1] a proposé de comprendre le second terme par le pronom personnel seconde personne masculin *att* ou *attā*. Apercevant l'éclair qui va le frapper, le berger s'écrie : « tu es Rammân ». L'hypothèse est acceptable; mais on peut songer encore au verbe אתה « il est venu ». Et ce qui nous y incline, c'est le rapprochement avec le *μαρὰν ἀθά* de I *Cor.*, XVI, 22. En forme de *post-scriptum* à sa lettre, Paul écrit : « Un salut de moi, Paul, de ma propre main! Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème! *Maran atha !* » Cette dernière expression se traduit généralement par « notre Seigneur est venu » ou « le Seigneur est venu [2] ».

Si le rapprochement est admis entre les deux exclamations, celle du

[1] HERZOG-HAUCK, *Realencyclopädie*³, XVII, p. 5.

[2] Voir J. H. THAYER, dans HASTINGS, *Dict. of the Bible*, s. Maranatha. Dans la *Didaché*, X, 6, l'expression de Paul est devenue un simple cliché.

berger de Laodicée et celle de saint Paul, il est aisé d'en donner une même explication. L'un et l'autre usent d'un anathème qui vouait à la mort et cela parce que l'apparition subite de la divinité entraînait la mort. On mourrait de voir Dieu face à face. Dire à quelqu'un «le Seigneur est venu» équivaut à lui dire : «tu es mort». Quand le berger de Laodicée s'écrie *Raman atha*, cela veut dire : «je suis perdu, ma dernière heure est venue». Il résulte de là que la parole de Paul est un trait de folklore syrien.

En ce qui concerne le grand sanctuaire de Hiérapolis, le traité sur la déesse syrienne, attribué à Lucien de Samosate, nous fournit de précieux renseignements. Je n'en discuterai qu'un :

§ 48. «Les plus grandes cérémonies sont celles qui se pratiquent dans la mer (ἐς θάλασσαν).»

On a montré que la mer est ici l'Euphrate.

«Je n'en puis rien dire de certain, n'y étant pas allé moi-même et n'ayant pas tenté ce voyage; mais j'ai vu ce que faisaient ceux qui en revenaient et je vais le rapporter.»

En réalité, l'auteur a parfaitement raconté la première phase de la cérémonie aux paragraphes 13 et 33.

Au retour donc, «chaque personne porte un vase rempli d'eau, scellé avec de la cire. On ne rompt pas soi-même le cachet pour répandre l'eau, mais il y a un coq sacré (ἀλεκτρυὼν ἱρός) qui demeure près du lac : il reçoit les vases, examine le cachet et, prenant un salaire, il détache le lien et arrache la cire. Cet office vaut une quantité de mines à ce coq. De là, on porte le vase dans le temple où l'on fait la libation. Puis on sacrifie et chacun se retire».

De bonne foi, quelques commentateurs ont cru qu'il s'agissait d'un vrai coq. Ce qui a donné créance à cette opinion, c'est que le traité sur la déesse syrienne, étant attribué à Lucien, est considéré le plus souvent comme une parodie des cultes pratiqués à Hiérapolis. Les orientalistes qui se sont occupés de cet opuscule savent, au contraire, que tous les détails sont conformes à ce qu'ils connaissent de la religion syrienne. Déjà un premier pas a été fait pour l'intelligence de notre passage quand on a proposé de substituer γάλλος à ἀλεκτρυών. Un copiste ignorant, ne comprenant pas qu'il s'agissait d'un galle, et confondant γάλλος avec *gallus*, aurait rectifié en ἀλεκτρυών. L'hypothèse est ingénieuse et elle a été soutenue à nouveau par M. Joseph Halévy. Cependant, la correction ne peut être le fait d'un ignorant qui n'avait aucune raison de

ne pas conserver γάλλος s'il le croyait identique à *gallus;* et d'autre part, un homme instruit connaissait par d'autres passages du traité ce qu'était un galle.

Pour repousser la correction proposée nous avons une autre raison. Le terme de galle, appliqué aux derviches qui s'agitaient autour du temple de Hiérapolis, a amené quelque confusion. Ici, ce n'étaient pas des prêtres comme les galles du culte de Cybèle. L'analogie, si je puis m'exprimer ainsi, était tout extérieure; les fonctions différaient essentiellement. A Hiérapolis de Syrie, les galles étaient des parasites, dont les exercices n'étaient pas autorisés à l'intérieur du temple. «Ces cérémonies, dit le traité de la déesse syrienne (§ 50), se passent hors du temple : ceux qui les pratiquent n'y entrent pas.» Ils n'y entrent pas à cette occasion.

C'est assez dire que le clergé hiérapolitain voyait le succès des galles avec une extrême jalousie et qu'il devait se réserver de percevoir lui-même le droit que payait chaque porteur de vase avant de faire sa libation dans le temple. On ne peut admettre que le préposé à ce droit fût un galle.

Cette solution écartée, il convient de s'adresser non plus au grec, mais au dialecte araméen plus spécialement parlé à Hiérapolis. Déjà, on s'accorde à reconnaître que la mer du texte grec représente l'Euphrate et correspond au terme sémitique *yam* de signification plus large que θάλασσα. Qu'est-ce donc que notre ἀλεκτρυών? Un inspecteur, un surveillant. Il suffira donc pour résoudre la difficulté de trouver un mot araméen signifiant à la fois «coq» et «inspecteur»; il conviendra de s'assurer que ce terme était employé dans la Syrie du Nord.

Or, ce mot existe. De la racine סכא «regarder», on a formé le mot סכוי qui a en même temps le sens de «surveillant, inspecteur», et celui de «coq». Que ce terme ait été en usage dans la région de Hiérapolis, c'est ce que nous apprend R. Simon ben Lakisch[1] : «Lorsque j'allai dans la contrée de Ken-Nisrâya, j'entendis appeler le coq שכוי.» Notre voyageur note cet usage pour en tirer l'explication du passage controversé de Job, XXXVIII, 36; nous pouvons l'utiliser à notre tour pour expliquer l'énigmatique ἀλεκτρύων du *De dea syra.*

Si on accepte cette explication, j'ajouterai que ce trait confirme, une fois de plus, l'exactitude de l'auteur du traité sur la déesse syrienne. Je laisserai à de plus compétents le soin de décider si cet auteur est ou

[1] B. Rosch Haschana, 26 *a*, dans Hildesheimer, *Beiträge z. Geogr. Pal.*, p. 43-44.

non Lucien de Samosate. Mais il serait bon de poser comme acquis que le traité en question, bien loin d'être d'un ironiste, a été écrit vraiment par un initié qui regarde toutes ces cérémonies avec sympathie. Cela n'élimine pas Lucien, car on peut admettre que le traité soit sorti de sa plume à une époque où il n'aurait pas encore pris, à l'égard des dieux, l'attitude frondeuse que l'on sait. On peut même se demander si l'audace dont il témoigne contre le paganisme grec n'a pas été encouragée par la nature de sa foi première.

René Dussaud.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XVI, Xᴱ SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

MÉLANGES.

COMPTES RENDUS.

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

NÉCROLOGIE.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Le gérant :

L. Finot.